HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Thoughts on Machiavelli

人文与社会译丛

关于马基雅维里的思考

Leo Strauss

[美国]利奥·施特劳斯 著 申彤 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

关于马基雅维里的思考

[美国]利奥·施特劳斯 著 申彤 译

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

关于马基雅维里的思考／（美）施特劳斯(Strauss,L.）著;申彤译.-南京:译林出版社,2003.12
(人文与社会译丛)
书名原文:Thoughts on Machiavelli
ISBN 7-80657-578-2

Ⅰ.关... Ⅱ.①施... ②申... Ⅲ.马基雅维里,N.(1469～1527)-政治思想-研究 Ⅳ.D095.463

中国版本图书馆CIP数据核字（2003）第044597号

Copyright © 1958 by Leo Strauss.
Chinese language edition arranged with Jenny Strauss Clay.
Chinese language copyright © 2003 by Yilin Press.
登记号 图字:10-2000-140号

书　　名　关于马基雅维里的思考
作　　者　[美国]利奥·施特劳斯
译　　者　申　彤
责任编辑　刘金源
原文出版　The University of Chicago Press, 1978
出版发行　译林出版社
电子信箱　yilin@yilin.com
网　　址　http://www.yilin.com
地　　址　南京湖南路47号(邮编210009)
集团地址　江苏出版集团(南京中央路165号210009)
集团网址　凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷　丹阳教育印刷厂
开　　本　850×1168毫米　1/32
印　　张　15.5
插　　页　2
字　　数　337千
版　　次　2003年12月第1版　2003年12月第1次印刷
书　　号　ISBN　7-80657-578-2/I·435
定　　价　25.00元
译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，或许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧。这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却决非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

前　言[1]

我在查尔斯·R.沃尔格林基金会的赞助下，于1953年秋季那个学期，在芝加哥大学作了四个讲座，本书就是那四个讲座经过充实的稿本。

我感激查尔斯·R.沃尔格林基金会，特别是基金会主席杰罗姆·G.克尔文教授，他们为我提供了机会，得以陈述我对马基雅维里这个问题的观察和思考。我也感谢沃尔格林基金会在文书誊写方面所提供的慷慨协助。

本书第二章曾经在《美国政治学评论》（1957年3月号）发表过。

利奥·施特劳斯

伊利诺斯，芝加哥

1957年12月

[1] "注释"援引马基雅维里的著作时，括号中的数字所指示的，是意大利文版《马基雅维里著作》的页码，F.弗洛拉与C.科尔蒂编纂（米兰：阿诺德·蒙达多，1949—1950）。——编注

目　录

前　言 …………………………………………………… 1
引　言 …………………………………………………… 1
第一章　马基雅维里学说的双重性质 ……………… 9
第二章　马基雅维里的意图:《君主论》 ………… 66
第三章　马基雅维里的意图:《李维史论》………… 115
第四章　马基雅维里的学说 ……………………… 266
译者后记 ………………………………………… 480
索　引 …………………………………………… 484

引　言 9

假如我们承认，我们倾向于同意关于马基雅维里传授邪恶这个老派的简朴观点的话，那么我们不会是在危言耸听；我们只会使得我们自己暴露在敦厚质朴或者至少是无害的嘲讽面前。确实，还有什么别的描述，能够适用于一个鼓吹如下信条的人：希冀牢固占有他国领土的君主们，应该对这些领土原来的统治者，满门抄斩；君主们应该杀掉他们的敌手，而不是没收他们的财产，因为蒙受掠夺的人，可以图谋复仇，而那些已被铲除的人，则不可能这样做了；人们对于谋杀他们的父亲，与丧失他们的祖传财产相比，忘却得更快；真正的慷慨宽宏在于，对于自己的财产，吝啬小气，对于他人的所有物，慷慨大方；导致福祉的不是德行，而是对于德行与邪恶加以审慎的运用；加害于人的时候，应该坏事做尽，这样，对伤害的品味瞬息即逝，伤害所带来的痛苦也就较轻，而施惠于人的时候，则应该细水长流，一点一点地赐予，这样，恩惠就会被人更为深切地感受到；一个得胜凯旋的将军，如果惧怕他的君主可能会鸟尽弓藏，恩将仇报，那就可以先下手为强，揭竿而起，发起叛乱，以惩罚君主的背恩忘义；如果一个人，必须在对人施加严重的伤害与对人施加轻微的伤害之间进行权衡定夺的话，他就应该选择施加严重的伤害；一个人对于他所图谋杀害的人，不应该说“把你的枪给我，我要用它杀死你”，而只应该说“把你的枪给我”，这是因为，一旦有枪在手，你

就可以为所欲为了。假如千真万确,只有一个邪恶的人,才会如此堕落,在公共领域与私人交往中提倡明火执仗的强横行径的话,那么我们就别无选择,只能说马基雅维里是一个邪恶的人。

10 马基雅维里确实并不是表达类似上述观点的第一人。这种观点属于一种政治思想与政治行为,它们跟社会政治生活本身一样年代久远。但是,马基雅维里是绝无仅有的一位哲学家,不惜将自己的名字,同跟社会政治生活本身一样年代久远的任何一种政治思想与政治行为,公然联系起来,以至于他的名字被人普遍使用,作为这种政治思想与政治行为的代名词。他恶名昭著,成为政治思想与政治行为中弃义背理、不择手段的经典化身。卡利克勒斯和特拉西马库斯,秘室晤对,阐发邪恶的政治信条,然而他们只是柏拉图笔下的人物;古代雅典的战争使节,在米洛斯岛普通民众不在场的情势下,宣扬同样的政治信条,然而他们只是修昔底德笔下的人物。古典思想家隐秘地、而且怀着明显的厌恶态度所揭示的那个腐化堕落的信条,马基雅维里明目张胆地、欣然自得地加以宣扬。古典思想家假口他们笔下的人物所讲的那些令人惊心动魄的话,他无所忌惮,以他自己的名义公然道出。① 只有马基雅维里一个人,敢于用他自己的名字,在一本书里,阐发这个邪恶的信条。

尽管如此,无论这个老派的简朴判决,可以是多么真实,然而它却都不是囊括一切、详尽无遗的。在一定程度上,它的瑕疵与不足,为我们时代的饱学之士们所提出的那些更为精致的看法,提供了依据。我们被告知,马基雅维里远非居心叵测,刻意传授邪恶,他其实是一位热诚的爱国者,或者是社会生活的一位讲求科学方法的研究者,或者两者兼而有之。但是我们可以考

① 《君主论》,第17章(狄多)与第18章(开伦)。

虑，趋求时尚的学者们，究竟是否没有比老派的简朴立场，远为可悲地步入了歧途；或者说，被趋求时尚的学者们所忽略的问题，究竟是否不比被老派的简朴立场所忽略的问题，远为重要，尽管被那些精致的看法所无视的某个重要问题，高尚质朴的人们确实可能并未给予充分恰当的说明，因而作出了错误的阐释。这不会是如下那种情况绝无仅有的一个孤例，即"一点肤浅的哲学"[①]所铸成的大错，在不谙哲理的大众那里，却不会发生。

将马基雅维里这个思想家描述成一位爱国者，是混淆视听的一个误解。他其实属于一种类型独特的爱国者：他对于拯救他的祖国，比对于拯救他自己的灵魂，更为牵肠挂肚。因此他的爱国主义，前提是在祖国的位置分量与灵魂的位置分量之间，作出全面的权衡。正是这种全面的权衡，而不是爱国主义，才是马 11 基雅维里思想的核心。正是这个全面的权衡，而不是他的爱国主义，为他造成了显赫声誉，使他桃李满天下。他的思想的实体内涵，不是佛罗伦萨，甚至也不是意大利，而是普遍适用的。它影响到并旨在影响所有思考者的人们，而与时代无涉，与国度无涉。将马基雅维里视为科学家，至少跟将他视为爱国者同样混淆视听。讲求科学方法的社会生活研究者，不愿意或者不能够作出"价值判断"，可是马基雅维里的著述中，则充斥着"价值判断"。他对于社会所作的研究，属于规范性的。

但是，即使我们被迫不能不承认，马基雅维里在本质上是一位爱国者，或者是一位科学家，我们也依然没有必要否认他传授邪恶。马基雅维里所理解的爱国主义，是一个族群的集体自私自利。对于善恶是非的界限的熟视无睹，置若罔闻，在它产生于纵横捭阖的情况下，不如在它产生于仅仅关注个人舒适或个人

① 培根：《论说文集》（"关于无神论"）。

荣耀的情况下那么令人反感。但是,恰恰由于这个原因,这种无视态度就更具有诱惑力,因而也就更加危险。爱国主义是一种对于自身的爱。对于自身的爱,在品第等级上低于既对自我又对道德上的善所怀有的爱。所以对于自身的爱,往往倾向于变得关注自身的为善,或者关注对于善的要求的遵循。通过乞灵于马基雅维里的爱国主义来为他骇人听闻的学说寻找根据,意味着看到了那种爱国主义的美德,而在同时却对高于爱国主义的事物视而不见,或者对既使爱国主义成为神圣又对爱国主义加以限定的事物视而不见。诉诸马基雅维里的爱国主义,无法使我们妥当地处理一个只是貌似邪恶的事物;这样做只会使我们混淆是非,看不清真正的邪恶。

至于研究社会生活的"科学"方法,它的很多倡导者,将它的源头追溯到马基雅维里那里;这种方法随着我们作为公民、作为人所赖以定位取向的道德界限的抽象化而出现。这样看来,所谓"科学"分析的不可或缺的条件,就在于道德上的麻木愚钝。这种麻木愚钝,与腐败堕落不能等量齐观,然而它必然要强化腐败堕落的力量。在芸芸众生的小人物那里,我们可以有把握地将这种道德愚钝,归因于某些才智禀赋的不存在。在马基雅维里那里,这个宽厚慈悲的解释却无法成立,他太深思熟虑了,不可能不意识到自己在做什么,他也太慷慨大度了,不可能不把自己做的事,向他的理智的朋友们加以承认。

12 我们如同很多前人那样毫不踌躇地宣称,而且我们随后将要试图论证,马基雅维里的学说是不道德的,也是无视宗教原则的。我们并熟知学者们赖以支持与此相反的论断所引证的论据;但是我们质疑他们对这个证据所作的阐释。撇开某些其它考虑不谈,我们认为这些学者太容易心满意足了。他们满足于关于马基雅维里是宗教的朋友的说法,原因是他强调了宗教的

实用性和不可缺少的属性。他们对于一个事实,完全不加注意,即他对于宗教所作的褒扬,只不过是我们可以暂且称为他对宗教真理的全然漠视的另外一面而已。这一点其实不足为奇,因为他们自己,即使不是把宗教理解为一种吸引人的或者至少是无害的民俗传说,也往往是把宗教仅仅理解为社会的一个重要的部类而已,更不要说那些对宗教笃信的人们了。他们满足于宗教所被赋予的任何表面上的裨益。对于马基雅维里关于宗教的判断,以及他关于道德的判断,这些学者之所以作出错误的阐释,是因为他们是马基雅维里的学生。他们对马基雅维里的思想所作的表面上客观超然、虚怀若谷的研究,其基础在于他们对他的原则采取固执教条、全盘接受的态度。他们之所以看不到马基雅维里思想的邪恶性质,是因为他们是马基雅维里传统的继承者,是因为他们,或者他们导师的已被遗忘的导师们,已经被马基雅维里所腐蚀。

除非我们摆脱马基雅维里的影响,否则,我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质。从所有的实践意义上来说,这都意味着,除非我们为我们自己,在我们自己的内心里,复活西方世界的前现代遗产,既复活《圣经》的遗产,同时又复活古典遗产,否则,我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质。对马基雅维里作出恰如其分的把握,要求我们必须从一个前现代的视角出发,面向未来,去观察一个未可逆料的、令人瞠目的、新异陌生的马基雅维里,而不是从今天的视角面向过去,观察一个业已古老的、业已成为我们中一员的、从而几乎是道德上善的马基雅维里。这个过程,即使只为了掌握一种纯粹的历史定位起见,也是必需的。马基雅维里所熟悉的,是前现代思想:前现代思想发生在他之前。他不可能熟悉我们今天的思想,我们今天的思想,是在他身后才出现的。

这样我们就认为，关于马基雅维里的简朴观点，尽管依然不
13 够充实，但是确实决定性地优越于占统治地位的各种精致观点。即使我们被迫不能不承认，而且恰恰如果我们被迫不能不承认，他的学说是恶魔的学说，他本人是一个魔鬼，我们也依然不能不铭记这样一条深刻的神学真理，即魔鬼其实是堕落的天使。认识到马基雅维里思想的恶魔性质，意味着在马基雅维里的思想中，认识到一种品第极高的、扭曲堕落了的高贵。当克里斯托弗·马洛将如下这个说法追溯到马基雅维里身上时，他其实是看到了这种高贵："我认为除了愚昧无知以外，不存在任何罪孽。"马洛的判断，可以在马基雅维里本人于他的两部伟大著作的献辞中谈到他最可珍贵的财富时所作的表示那里得到印证。我们对关于马基雅维里的简朴观点抱同情态度，这不仅是因为这种简朴观点是健康有益的，而且首先是因为，如果我们不能对这种观点予以认真重视，我们就不可能对于马基雅维里身上真正令人钦羡的品格素质，作出恰如其分的应有认识：他的思想的勇敢无畏，他的目光的深邃广阔，以及他的语言的优美雅致。能够帮助我们窥见马基雅维里思想的核心的，不是对那个简朴观点的鄙夷轻怠，也不是对那个简朴观点的漠然不顾，而是从那个简朴观点出发的经过深思熟虑的升华。阻碍着我们理解任何事物的，莫过于对彰明较著的事物，对事物的表面，采取想当然的态度，或者采取看不起的蔑视态度。蕴涵在事物表面的问题，而且只有蕴涵在事物表面的问题，才是事物的核心。

我们有很好的理由，在查尔斯·R.沃尔格林基金会所赞助的一系列讲座中，来讨论马基雅维里的问题。美利坚合众国可以说是世界上仅有的一个国家，奠基于明显与马基雅维里主义相对应的原则之上。按照马基雅维里的说法，世界上最为闻名遐迩的国度的缔造者，其实是一个同室操戈的弑弟罪犯：政治上

的伟人，其基础必然在于为非作歹、杀人越货的罪行。如果我们可以相信托马斯·潘恩的说法，那么旧世界所有政体的源头，都来自这个描述；它们的源头，都在于扩张征服与僭主暴政。但是，"美国的独立，是伴随着对于政府的原则与实践实行革命性变革而发生的"：美国立足的基石，在于自由与正义。"今天，以一种道德理论为基础、以一个普遍和平的制度为基础，以及以不可剥夺的天赋人权为基础的政体，正在从西方向着东方席卷，其汹涌磅礴，势不可挡，甚于剑与火的政体从东方向西方的蔓延。"[1] 这个判断，远远没有过时。尽管今天自由已经不再为美国所专有，然而美国仍然是自由的堡垒。而当代的专制暴政，其源概出于马基雅维里的思想，概出于关于为了达到目的可以不 14
择手段的马基雅维里主义原则。美国的现实与美国的理想密不可分，至少在这个意义上，我们不懂得与之截然对立的马基雅维里主义，就不会懂得美国的体制。

但是，我们对于一个事实不能视而不见，这就是，问题其实比它在潘恩及其后继者的表述中所显现的，更为错综复杂。马基雅维里可以争辩说，美国之所以成为伟大的国度，不仅归功于它习以为常地坚守自由与正义的原则，而且同时也归功于它偶尔为之地背离这些原则。他会毫不犹豫地提出，对 1803 年路易斯安那购地案[2] 以及北美印第安人的遭际，应该作出蹊跷的重新阐释。他可以得出结论说，诸如此类的事实为他的如下论点，提供了进一步的佐证，就是，如果没有诸如雷慕斯被他的兄弟罗慕洛斯所谋杀那样的事件，就不可能造就一个伟大而光荣的公

---

① 《人权论》，第二部分，"引言"。

② 参看亨利·亚当斯：《托马斯·杰斐逊的首届政府》，第二部分（纽约，1898），第 56 页，第 71—73 页，第 254 页。

民社会。这种复杂的情况，使得我们更应该有必要对马基雅维里所提出的根本问题，作出恰当的理解。

我们可能已经假定，马基雅维里是政治思想脉络两大根本抉择其中之一的倡导者。我们确曾假定，根本意义上的抉择确实存在，它们是永恒的，是自有人类以来就与之俱存的。这一假设，今天经常被人否认。我们时代的很多人认为，不存在永恒的问题，因而也就不存在永恒的抉择。他们会争辩说，恰恰是马基雅维里的学说，为他们否认永恒问题的存在提供了充分的证据：马基雅维里的问题，是一个新异的问题；它跟此前政治哲学所关注的问题根本不相同。这个论点，如果经过恰当阐发，就可能有它的道理，有它的分量。但是直截了当地说，它只不过证明：永恒的问题，并不像有些人所确信的那样容易接近，那样容易触及，或者说，并不是所有的政治哲学家都对这些永恒的问题予以面对和正视。我们对于马基雅维里的学说所作的批判研究，其终极目的不是别的，就是要对重新发现这些永恒的问题作出我们的贡献

第一章　马基雅维里学说的双重性质 15

马基雅维里是在两部书中表述他的政治学说的，即《君主论》和《论提图斯·李维的前十篇》（简称《李维史论》，下同）。柏拉图同样也是在两部书中表述他的政治学说的，即《理想国》和《法律篇》。但是，柏拉图清楚无误地表明，《法律篇》的题材，在等级上低于《理想国》的题材，或者说，《法律篇》隶属于《理想国》。而霍布斯甚至是在三部书中表述他的政治学说的。但是，我们很容易就能看到，这三部书是阐述同一个政治学说的三次相继努力的成果。马基雅维里的两部书，则情况不同，它们之间的关系隐晦不明。

在《君主论》开始的时候，马基雅维里将所有的国家划分为两大部类：共和国与君主国。从《君主论》的书名、"献辞"以及各章的标题来看，这本书专门探讨君主国。最重要的是，马基雅维里自己明言过，在《君主论》里，他将专门只处理君主国的问题，而不会去讨论共和国的问题，因为他已经在另外一个地方，详尽地这样做过了。① 将《李维史论》称为一部论述共和国的著作，16
是恰当的；这个表述，不适合于现存未逸、或者据我们所知是现存未逸的马基雅维里的任何其它著述，无论是完整的书稿，还是残编断简。因此，对这两部书之间的关系作出如下描述，看来是

① 《君主论》，第1章卷首、第2章卷首、第8章卷首。

有道理的:《君主论》论述君主国,《李维史论》论述共和国。

然而,如果事情就是这么简单,那么,为什么马基雅维里没有把他关于共和国的专著,索性命名为《论共和国》呢?我们可以推测,马基雅维里写作的那个时代,无论是在佛罗伦萨,在意大利,还是在地球上任何其它地方,都不是共和国的时代;君主政体当时正在上升,方兴未艾;共和国则毋宁说是时过境迁了。马基雅维里能够就在他自己所处的那个时代,找到诸如契萨雷·鲍其亚或者阿拉贡的斐迪南那样的君主政体统治者的范例,而共和政体的范例,却只能由古代罗马来提供。[2]根据这个推测我们发现,《君主论》可以说以现代例证为主体,而《李维史论》则可以说以古代例证为主体。[3] 由此我们可以懂得,为什么《君主论》以对诉诸行动的激昂呼吁作为终结,或者以这个激昂呼吁作为它的最高潮和顶点:马基雅维里向他那个时代的某位意大利君主发出劝诫与激励,要将意大利从奴役着它的野蛮异族手里解救出来;而《李维史论》的结尾,却蹊跷地平心静气,不带情感。简言之,我们从题材界限的角度,来描述这两部书之间的关系,在初始的时候是有道理的。

但是,我们几乎立刻就必须为这个描述作出论证。马基雅维里事实上并不认为,共和国已经是时过境迁。他写作《李维史论》,是为了劝告人们去效仿古代的共和国。他憧憬着在不久的

[2] 《李维史论》,第1篇,第17章,第49章,第55章(211);第2篇,第2章卷首。

[3] 《李维史论》全书共142章,只有两章仅含现代例证(第1篇,第27章,第54章);而《君主论》全书26章,则有8章仅含现代例证。相反,《君主论》没有一章,是只含古代例证的;而在《李维史论》中,则至少有60章是只含古代例证的。

或遥远的未来，古代共和政体的精神，能够获得再生。① 因此，他写的是《李维史论》，而不是《论共和国》，这不能用他对共和政体的前途已经绝望来解释。除此以外，无论是共和国还是君主国，在《李维史论》中肯定都得到处理了。这部书明确宣告的目的，是要昭示，不仅应该效仿古代的共和国，而且也应该效仿古代的王国。② 至于《君主论》，则通篇对共和国的提及比比皆是。马基雅维里敦促君主们，在对外政策与军事事务方面参照罗马共和国，以之作为典范楷模。③ 如果我们说，《君主论》主要探讨君主国，《李维史论》主要探讨共和国，那么，我们就会把问题的困难性遮掩起来，使之变得微不足道。我们毋宁说，马基雅维里在《君主论》中，从君主的视角处理了所有的题材，而他在《李维史论》中，则既从君主政体的视角，又从共和政体的视角，处理了 17
大量的题材。所以，我们倾向于提出，在《李维史论》中，马基雅维里阐发了他的政治学说的整体，而在《君主论》中，他仅仅阐发了这个政治学说的一部分，或者说，他在《君主论》中，可能仅仅探讨了一个特殊的极端情势；我们倾向于提出，《君主论》隶属于《李维史论》。这个看法今天似乎得到了普遍的认可。由于上述原因，跟关于两部书之间的关系同君主国与共和国的关系直接对应的观点相比较，这个看法更加优越，而与此同时，它又相形见绌，因为它不是以马基雅维里自己的说法为基础的。这两部

---

① 《李维史论》，第1篇，"前言"，第55章(213)；第2篇，第4章靠近卷尾，第15章卷尾，第33章卷尾。

② 《李维史论》，第1篇，"前言"。共和国与君主国，在大量的章节标题中均被提及。除此以外，特别参看第1篇，第16章(138—139)；第2篇，第24章(300—301)；第3篇，第1章靠近卷尾，第3—4章。

③ 《君主论》，第3章，第5章，第9章(31)，第10章(35)，第12章、第13章靠近卷尾，第17章(54)，第21章(71—72)。

书之间的关系，依然隐晦不明。

为了明确起见，让我们再一次返回到事物的表面，返回到起始的最起始之处。这两部书，都以“献辞”开始。马基雅维里在《君主论》的“献辞”中说，这本书里囊括了他靠着自己所发现到的一切和他从别人那里所学到的一切，也就是说，囊括了他的全部知识。他在《李维史论》的“献辞”中说，这本书里尽量包含了他所知道的和他所学到的关于他那个世界的一切。可见，这两部书之间的关系，绝不可能从题材方面的区别来加以把握。《君主论》跟《李维史论》一样包罗万象，囊括一切；每部书都包含了马基雅维里所通晓的全部知识。我们还必须补充说，马基雅维里提出这个宣示时所指的，一方面，仅仅限于《君主论》，另一方面，仅仅限于《李维史论》，这一点，可以从他的其它著作的“献辞”中看得清楚。

在《李维史论》“献辞”里那个模棱两可的说法中，马基雅维里看起来似乎是将他所要提供的知识，局限于所谓“世界上的事”。关于“世界上的事”的知识，一方面区别于书本知识，另一方面区别于关于自然事物和超自然事物的知识。马基雅维里在一个地方，似乎是在明确否认，他具备关于自然事物和超自然事物的知识。世界上的事，特别区别于“偶然机遇与上帝”，特别区别于“天国”。世界上的事与所谓 *res humanae*［人类］等同一致，与人类的事或者人类事务等同一致。马基雅维里不仅使用了“世界上的事”这个表述，而且也使用了“世界上的行动”的提法。可是，世界上的事并非只包括行动；国家与宗教，或者说有
18 别于“简单体”（即自然体）的“复合体”，也被包括在世界上的事之内。有人说过，佛罗伦萨人对于世界上的事，一无所知，一窍不通。吉罗拉摩·萨伏那罗拉的布道，充满了针对此岸世俗智慧的谴责和抨击。与此形成对照，马基雅维里希望使他的读者“更

了解这个世界"[7]。因为世界上的事,当然也区别于天国的事,或者更确切地说,它们作为"这个世界"的事,区别于"另一个世界"的事[8]。在《君主论》的"献辞"里,马基雅维里不是在谈论世界上的事,而是在谈论现代的事务与古代的事务。世界上的事易变无常;所以现代的事务与古代的事务并不相同。但是所谓"世界上的事",是一个比"现代事务与古代事务"更为包罗万象,更为囊括一切的表述,因为并非世界上所有的事,都会受到古代与现代的区别的影响。正如马基雅维里在《君主论》"献辞"中告诉我们的,存在着一个"君主的本质"和一个"各国民众的本质",这些本质,守恒不变。存在着一个同样适用于所有人们的"本质"。各个民族,都具有本质特征、本质倾向和本质必然性;人类事务的研究者,必须通晓深谙,耳熟能详。就超自然奇迹的政治涵义而言,我们至少期冀,政治家以及 *a fortiori* [特别是]政治家的导师,甚至应该成为"通晓自然事物的人",也就是说,通晓那些与人的特殊本质不一定有关的自然事物。[9] 这样看来,马基雅维里不仅通晓易变无常的"世界上的事",而且也通晓守恒不变的"世界"本身。他懂得,天体、太阳、元素以及人,都永远具

---

⑦ 《曼陀罗花》,第3幕,第2场;《君主论》,第25章(标题与卷首);《李维史论》,第1篇,第38章靠近卷尾,第56章;第2篇,第5章;第3篇,第1章卷首,第6章(346),第30章(410),第31章(413)。

⑧ 《佛罗伦萨史》,第7篇,第6章。

⑨ 《君主论》,第3章(6),第10章(35—36);《李维史论》,第1篇,第12章,第57章,第58章;第3篇,第8章,第36章靠近卷首。"本质"这个概念,只在这两部书的章节标题中被提及过一次,就是《李维史论》第3篇第43章,即全书的第136章。在《君主论》第1章的卷首,马基雅维里将"一切国家与领土"划分为君主国与共和国。"一切国家与领土"所囊括的范围,大于"记忆所及的"[第4章(13)]君主国与共和国;它们也包括他在第15章中所谈到的想像中的君主国与共和国;事实上,他为这些君主国与共和国本质上的虚幻属性所提供的佐证,是《君主论》的论证中最重要的部分之一。

备同样的运动、秩序与力量。他懂得，世界上的事物，是在遵循着天国为它们所划定的一个轨迹，以至世界上的一切事物，在每一个时代，都与世代久远的昔日，根本上等同一致。因此，马基雅维里以某种方式，对于“一切自然事物”拥有知识。除非他对天国有所研究，否则他就不可能知道，世界上的一切事物之所以有个秩序，都有赖于天国。除非他对“简单体”有所研究，否则，他就不可能懂得“复合体”。确实，他关于“简单体”的知识，是从
19 医生等人那里学来的，而他关于“复合体”的知识，则是他自己独立掌握的。但是，这并不改变一个事实，即他对简单体和复合体，都握有知识。世界上的事，以某种方式，由偶然机遇主宰掌管，由上帝主宰掌管。因此，马基雅维里就被迫不能不对这种主宰掌管的性质，加以思考，并且作出判断，正如他对一个问题，被迫不能不加以思考：这个世界，即我们目力所及的宇宙万物，究竟是在过去的某个时刻被创造出来的，还是永恒无垠的。[10] 他在这些方面的判断，并不像在简单体方面的判断那样，倚赖于他人的传授，或者倚赖于在各种科学的序列上先于他自己的学说的某种科学；在这些方面，他被迫不能不依靠自己，独立地作出判断。总而言之，对于马基雅维里关于“世界上的事”所具备的知识，我们很难作出精确的界定。如果我们假定，他关于“世界上的事”的知识，只局限于狭义的政治事务和军事事务，那么这个假定，就肯定是不够审慎的。更加审慎的做法是假定，他的知识，从而他在《君主论》或《李维史论》中所阐述的学说，是包罗万象的。换句话说，审慎的做法是假定，在这两部书的任何一部中，当涉及可能与理解政治事务相关的任何题材时，他排除在他

⑩ 《君主论》，第3章(8—9)，第7章(20)，第25章卷首；《李维史论》，第1篇，“前言”，第2篇，“前言”(228)，第5章；第3篇，第1章卷首，第43章卷首。

的考虑之外的，都仅仅是他已经明言排除在外的那些题材。他所明言排除在他的探讨之外的，只有一个题材："一个人，使自己成为一个牵涉很多人的新的事物的领袖，这样做危险之至；主持这个新的事物，使之渐臻完善，并且在它达到完善境界之后，维系这种完善境界，使之持久，这样的事业困难之至；而这种危险性与困难性，过于耗费篇幅，过于深奥崇高，无法在这里讨论；因此我将这个问题，留待一个更为适宜的地方，另行探讨。"[①] 由此可见，所有其它的重要论题，都没有耗费篇幅、深奥崇高到无法讨论的程度。我们必须假设，所有其它的重要论题，都在这两部书之中的每一部里，得到了处理，哪怕只是约略的或隐晦的处理。这个结论，与如下的事实完全和谐相容，即这两部书的主体，显然专门讨论狭义的政治题材：我们已经从苏格拉底那里学到过，政治事务，或者说人类事务，是理解一切事物的关键。

为了明白马基雅维里怎么能在这两部书的每一部中处理"一切事物"，我们只需要提醒我们自己注意这两部书显而易见的主题。贯穿《君主论》的核心论题，是新近取得政权的君主。 20
然而新近取得政权的君主，其中最重要的一群，是新的社会的奠基者。在探讨这些新的君主的时候，马基雅维里探讨了每一个社会的根本基础，无论这个社会只是政治社会，还是带有政治、宗教双重性质。《李维史论》的主题，是复兴古代德行的可能性与可取性。古代与现代的问题，囊括了异教问题与基督教《圣经》的问题；马基雅维里如果不将这个问题整个展开，详尽讨论，他就不可能揭示复兴古代德行的可能性与必要性。

如果这两部书之间在题材方面，没有清晰可辨的界限，那么我们就必须考虑，它们之间在观点方面，是否同样也没有清晰可

---

① 《李维史论》，第3篇，第35章卷首。

辨的界限。书前的“献辞”，使我们了解到这两部书是写给什么
人看的，了解到那些人的身份素质，“（这两部书）首先是写给他
们看的。”书前冠以献辞，是当时的习惯做法，但是即使不是每一
个人的话，某个不同寻常的人物，肯定可以赋予习惯做法以不同
寻常的意义。《君主论》是写给一位君主看的；《李维史论》是写
给两位作为私人公民的年轻人看的。我们可以设想，《君主论》
探讨马基雅维里从一个君主的视角所通晓的一切，而《李维史
论》则探讨马基雅维里从共和政体的视角所通晓的一切。换句
话说，我们可以考虑，马基雅维里是一位精湛高超的政治巨匠，
他不带任何偏颇，不带任何成见，为君主们提供忠告，如何保存
并扩大他们的君主权力，并且为共和政体提供忠告，如何创建、
维系、推进一个共和政体的生活方式。通过把《君主论》献给一
位君主，把《李维史论》献给私人公民，他会由此成为一个先行
者，预示着在即将来临的未来，某位政治学者会把自己关于自
由民主政体的论文，献给艾森豪威尔总统的一位继任人，把自己
关于共产主义的论文，献给布尔加宁的一位继任人。然而，马基
雅维里并不是这样的一位政治学者。当对一些论题的理解与客
观超然的立场无法共存的时候，他就并不试图采取客观超然的
立场。从原则上说，作为一位社会生活的分析者，他所更赞同
21 的，是共和政体，而不是君主政体。再说，他在《李维史论》中，并
不是仅仅从共和政体的观点来思考他的题材；在那本书大量的
段落中，他既从共和政体的视角，同时又从君主政体的视角，来
考虑同样的题材。⑫ 最重要的是，作为《李维史论》的呈献对象
的那两位私人公民，在“献辞”中被描述为这样的人物，他们虽然
并不是君主，但是完全有资格成为君主，或者说，他们懂得如何

---

⑫ 譬如，第1篇，第40章；第3篇，第6章，第8章。参看本章上文注⑤

来治理一个王国。他们跟实际上在位的君主的关系，就正如叙拉古的海罗跟实际上在位的君主的关系一样，当海罗还是一介庶人的时候，他就与马其顿的柏修斯分庭抗礼，而柏修斯当时已经是国王了；海罗作为庶人，并不缺少作为君主或国王的任何条件，他所没有的，只是君主或国王的权力而已。这位海罗，被引证给《君主论》的读者；作为君主的楷模，他足以与摩西和大卫相媲美。[93] 正如《君主论》的读者被劝诫的，不仅要效仿古代的君主，而且也要效仿古罗马共和国，同样地，《李维史论》的读者被劝诫，不仅要效仿古代罗马的共和政体，而且也要效仿古代的国王们。由此可见，《君主论》与《李维史论》和谐一致，不仅在题材方面，而且在它们的终极目的方面也是如此。这样看来，在试图把握这两部书之间的关系的时候，我们应该假设，《君主论》表述马基雅维里的学说，是写给实际上在位的君主们看的，而《李维史论》表述同样的学说，是写给潜在的君主们看的。

实际上在位的君主，在一个既定的国家，可以只是一个人：《君主论》就是写给一个人看的。但是潜在的君主，在一个既定的国家，可能不只有一个人：《李维史论》就是写给两个人看的。[94] 我们必须考虑到，实际上在位的君主必然日理万机：《君主论》是一本短小精悍的薄书、一本简明扼要的手册，它固然囊括了马基雅维里所通晓的一切，但是却可以在很短的时间之内就读懂。马基雅维里做到这个精练浓缩、言简意赅的壮举，靠的是摒弃所有各种辞章修饰，使之不带任何奇文瑰句；该书笔墨的优雅，仅仅来自其题材本身所固有的丰富多彩，以及其主题本身所固有的分量。而潜在的君主，则享有闲暇：《李维史论》比较

---

93 《君主论》，第6章与第13章。

94 比较《李维史论》第2篇"前言"(230)与第1篇第9章

《君主论》，篇幅长四倍有余。此外，甚至连《李维史论》是否真的写完了，都尚且未尽明确；它的结尾，看上去好像是个暂停，而不像是全书的终结；而且，马基雅维里事实上几乎是在告诉我们，该书仍将继续。这样看来，《君主论》只是就实际上在位的君主而言最为迫切紧要的题材，加以详尽的讨论；马基雅维里在“献
22 辞”中不失时机，立即就说明了本书的论旨。另一方面，《李维史论》则对大量细节，作出了详尽的讨论；马基雅维里在“献辞”中，没有对任何论题作出说明，但是却在一处，提及了古典思想家。[1] 鉴于《君主论》是写给一位实际上在位的君主的，它理所当然地吁请诉诸行动，吁请诉诸彼时彼地最为适宜的行动：可以想像，一位实际上在位的意大利君主，具备将意大利解救出来的能力。但是，《李维史论》只是写给潜在的君主的，因而并不吁请诉诸行动：我们无法预知，一位潜在的君主，会不会成为实际上在位的统治者，以及在什么情势下会成为实际上在位的统治者。因此，《李维史论》勾勒出一部长远的规划，实现这个规划，需要从容准备，假以时日，以期使古代的精神，得到复兴或再生。以此观之，我们就可以更好地理解，为什么在《君主论》中，现代例证居于某种统治地位，而在《李维史论》中，古代例证居于某种统治地位。

作为《君主论》的呈献对象的那位实际上在位的君主，是马基雅维里的主人洛伦佐·美第奇。马基雅维里对他百般示意，完全是一副恳求者的姿态。他以一个卑恭的臣民，屈身于社会的最底层；而那位君主，则位居人生巅峰极位，除非恳求者的示意，足够振聋发聩，足够触目惊心，否则，就不太可能屈尊下顾，予以理会。马基雅维里试图吸引他的主人的注意，办法是毛遂自荐，

[1] 参看本章上文注⑧。

低声下气，向他献上一份非同寻常的厚礼，献上他的《君主论》。礼品是主动送上门的；撰写《君主论》，完全是马基雅维里一厢情愿所为。但是马基雅维里连遭飞灾横祸，他的行动，是由于迫不得已，无奈于人生厄运的压迫。《李维史论》是写给马基雅维里的朋友们的。那些朋友怂恿敦促，让他写出了这本书；马基雅维里并非主动为之。通过写作《君主论》，他乞求恩惠；通过写作《李维史论》，他因业已受惠于人而表达感念。他知道，他的朋友们帮助了他；然而他不知道，他的主人会不会伸出救援之手。同样地，他事先已经知道，《李维史论》会使它的读者感到兴趣，认真重视；然而他不知道，《君主论》会不会也使它的读者感到兴趣，认真重视。马基雅维里使我们没有把握，而且他自己可能也没有把握，《君主论》的读者，会不会被这本书打动，或者会不会 23
因而对任何严肃的思想感到兴趣，他所更高兴收到的，其实是否会是一匹骏马名骥。归根结底，《李维史论》的读者们并非君主，然而他们却有资格成为君主；与此同时，作为《君主论》的呈献对象的那位实际上在位的君主，是否名副其实，毕竟尚且大成问题。更可能的是，马基雅维里会从他患难与共、久经考验的朋友们那里得到理解，而不太会从他素昧平生、未经检验的主人那里得到赏识。

为了掌握这些不同之处的涵义，我们只需要注意一下，马基雅维里关于谈论实际上在位的君主，是怎么明言阐述的。“关于民众，每一个人都不带顾忌，无拘无束地发表不以为然的意见，即使是在他们居于统治者的地位时，也是这样；关于君主，我们在发表意见的时候，从来都是谈虎色变，诚惶诚恐。”在涉及实际上在位的君主时，那些有能力窥见此道之中严酷真理的少数人，不会敢于对抗那些无力发现这个真理的多数人的观点；因此，在谈到一位当代君主的极端轻诺寡信的时候，马基雅维里遂避免

提到他的名字："提及他的名字，实属不智。"[36] 谈论在位的君主，这样做是妥贴恰当的，在向在位的君主进言的时候，就更加妥贴恰当了；而假如这个在位君主，同时又是自己畏之如虎的主人的话，那么在向他进言的时候，这么做就尤为千真万确。另一方面，与朋友们抵足而谈，则毫无疑问，意味着坦诚相见。所以马基雅维里在《君主论》中，很可能三缄其口，隐约其辞，在《李维史论》中，则可能直抒己见，无所讳言。[37] 缄默含蓄，常常意味着简明扼要。在《君主论》中，马基雅维里处理他所通晓的一切，都精练简洁。由于缄默含蓄意味着遵循常规，恪守传统，所以《君主论》与《李维史论》相比，更为符合常规，更为符合传统。《君主论》作为君主们的现实写照，承袭一个常规的或传统的文学风格流派。这本书的卷首，就宛如一本寻常的学术论著或学院论著。正如马基雅维里在"献辞"中所说，他的意图是要为君主政体加以规范，或者制定规则，也就是说要承袭政治哲学的传统，特别是亚里士多德主义的传统。[38]《君主论》的书名，可能是用经院与教会的语言拉丁文写的；各章的标题，肯定是用拉丁文写的；甚至连"献辞"，也是用拉丁文写的。有别于一般学院论著的是，《君主论》确实用意大利文援引了一首爱国诗篇，作为全书的终

---

36 《李维史论》，第1篇，第58章卷尾；《君主论》，第18章靠近卷尾。

37 在《李维史论》的"献辞"中，马基雅维里使用"长期实践"的提法，代替了他在《君主论》"献辞"中所用的"长期经验"；马基雅维里本人的实践，是"共和政体"性质的；而经验则可能由一位旁观者通过观察来获得。在《君主论》的"献辞"中，马基雅维里藏头露尾，仅仅暗指到他自己的实践：他提到他自己在获取经验的过程中所经历过的大量艰险与痛苦。

38 《李维史论》，第2篇，第18章(281)。关于所谓"规则"及"普遍规则"，比较《君主论》，第3章(11、13)，第9章(33)，第23章靠近卷尾，与《李维史论》，第1篇，第9章(119)，第18章靠近卷首；第3篇，第22章(393)。参看《论战争艺术》，第1篇(463)，第7篇(612)。

结。但是，意大利爱国诗歌，同样也带有深厚的传统性质：《君主论》介于学院论著与爱国诗篇之间，也就是说，介于两种传统的文学流派之间。《君主论》的第一个字，是"总是"（*Sogliono*）可是《李维史论》的第一个字，却是"我"（*Io*）：马基雅维里作为个 24
人现身出场。在《君主论》的"献辞"里，马基雅维里说明，他在两个方面背离了惯常的做法：他没有像多数恳求恩惠的人们那样，向君主呈献与其高位相称的装饰礼品，可是他献上了《君主论》；此外，在这本书里，他也没有使用华丽辞章加以修饰。然而在《李维史论》的"献辞"里，他却对把书献给君主的惯常做法，表示蔑视，尽管这个做法，恰恰就是他自己在《君主论》中所遵循沿用的。《李维史论》的主体，开门见山，向传统发出挑战，并且为马基雅维里所从事的事业，明确宣布标新立异。而这个宣示在《君主论》里的相应部分，却悄然隐匿在全书中间的某个地方。《君主论》各章的标题，没有流露任何新异的思想或引起争议的思想，而《李维史论》一些章节的标题，却是在这样做；在《李维史论》两章的标题中，马基雅维里明目张胆地向传统观点发出质疑。[19] 在《李维史论》中，我们至少可以找到几处地方，明确无误地提及现代的著作；而在《君主论》中，我们只能找到一处。[20] 在《君主论》中，所有古典作家的论述，都是用拉丁文来援引的；而在《李维史论》中，古典作家的论述，则有时是用意大利文来援引

---

[19] 参看《李维史论》，第 1 篇，第 4 章、第 12 章、第 41 章；第 2 篇，第 10 章、第 17 章；第 3 篇，第 3 章、第 4 章。

[20] 《李维史论》，第 1 篇，第 8 章（117），第 11 章（127），第 45 章（192），第 53 章（206）；第 2 篇，第 5 章（247）；第 3 篇，第 27 章（404），第 29 章卷尾，第 30 章（410），第 43 章（436）

的。[21] 我们几乎用不着指出，《李维史论》的书名、各章标题以及“献辞”，都是用通俗的口语写作的。《李维史论》的形式，即政治专著与关于李维原著的某种训诫布道的混合体，肯定不是常规性质的，尽管它确实开创了一个新的常规。

以上这些话并不是要否认，《君主论》是一部“革命性”的书，尽管这些话是要否认，《君主论》比《李维史论》具有更多的“革命性”。到现在为止，我们仅仅是要强调，按照马基雅维里的意图，《君主论》最为外在的或最为表面的特征，比《李维史论》的表面特征，带有更多的传统性，而且我们还要强调，按照作者的意图，一部书的表面，就像它的实体内容一样，属于这部书的实质。就实体内容而言，《君主论》同《李维史论》一样，其生命力，来源于对古代世界的仰慕，其存在本身，获益于对古代世界所作的研究。[22]

我们已经暂且得出一个结论，《君主论》比《李维史论》更为缄默含蓄。在《君主论》中，马基雅维里屡次三番地避免提到
25 一些重要的事实，一些与该书主题密切相关的事实，而他在《李维史论》中，则提到了这些事实。我们在《李维史论》中，找到一些声明，它们实际上是在说，共和国比君主国优越；我们在《君主论》中，找不到一处声明，实际上是在说，君主国比共和国优越（或者共和国比君主国优越），尽管《君主论》的第一句话，与《李维史论》的第一句话不同，它提醒我们注意共和国与君主国之间的根本区别。君主统治是否比大众统治优越，以及在何种程度

---

[21] 《李维史论》，第1篇，第44章(190)，第46章(193)；第2篇，第16章(271—272)，第18章(280)。

[22] 比较1513年12月10日致弗朗西斯科·维托里的信，与《君主论》第6章及第14章（最伟大的例证或最崇高的例证，是古代的例证）。参看《君主论》“献辞”对“古人与现代人”的提及。

上是如此，马基雅维里在《君主论》中对这个问题保持沉默，而他在《李维史论》中对这个问题不假踌躇，作出了十分坦率、十分清晰的回答：在缔造国家方面，君主比民众优越，在保存国家方面，民众比君主优越；他在《君主论》里所回答的问题仅仅限于，缔造国家需要何种君主，以及保存国家以何种君主为适宜。[23] 在《君主论》中，他确实谈到了世袭君主国针对世袭君主的优越性；但是对于世袭君主国的本质缺陷，他却避免讨论，而留待《李维史论》去探讨。他在《君主论》中，仅仅含蓄地暗示到如下事实，即保存世袭君主国，既不需要德行才干，又不需要优异品第：他对两位不同的费拉拉公爵的处理，就好像他们甚至在数量方面都是伯仲之间，或者是完全没有差别。[24] 他在两部书中，都对罗马诸皇帝，作了连贯一致的论述。在《李维史论》里，为了揭示世袭的缺陷，他强调两类皇帝之间的区别，一类是先皇的直系子嗣，另一类是先皇的养子；然而在《君主论》里，他只不过暗示了这个区别　他在《李维史论》中明言指出，在所提到的二十六个皇帝之中，有十六位被人谋杀，只有十位得以善终，而他在《君主论》中，却迫使读者自行计算，以便领悟到，在所提到的十个皇帝之中，只有两位得以善终，八位死于非命。在《李维史论》中，他将罗马皇帝的人数加以扩展，囊括了从内尔瓦持续到马可·奥勒留的整个黄金时代，而在《君主论》中，他所罗列的皇帝们，在马可·奥勒留那里才开始：他把探讨的重点，秘而不宣地，而且只是秘

㉓ 《君主论》，第 19 章卷尾；《李维史论》，第 1 篇，第 9 章（120），第 58 章（220）　参看《佛罗伦萨史》，第 3 篇，第 6 章。

㉔ 比较《君主论》第 2 章以及第 19 章中关于马可·奥勒留与康茂特斯所拥有的世袭权利的优势的评论，与《李维史论》之第 1 篇第 2 章（99）、第 10 章（123）及第 19—20 章。

而不宜地加以偷换，转移到那些暴戾恣睢的皇帝身上。[25] 在《李维史论》里，他坚持君主国王与僭主暴君之间的根本区别；而在
26 《君主论》里，他不声不响地放弃了这个区别：在《李维史论》中被称为暴君的人，在《君主论》中被称为君主；[26] 所谓"暴君"这个概念，在《君主论》中根本没有出现；"暴君"这个词，过于严厉刺耳，在君主耳目所及的地方，不宜使用。在《李维史论》中，马基雅维里有时候无所顾忌，公开地为僭主暴君运筹帷幄，出谋划策；[27] 在《君主论》中，他只是暗中这样行事。正如他在《君主论》里从未提及国王与暴君的区别，他在该书中同样也从未提及共同福祉[28]，因而也从未提及道德良知。在讨论各种不同的君主国的时候，他在涉及以罪恶手段取得的君主国的那个惟一章节，使用动词过去时态：当代君主的王位与名誉，绝对不能质疑。事实上，明言用于探讨阿谀逢迎问题的一章，主要是用于探讨顾问侍臣问题的。他在《君主论》中谈论阿加索克利斯的伟大与成功，而对于他的可悲下场，却甚至没有暗示；他谈到纳毕斯的丰功伟绩，这些丰功伟绩要归功于他那些受到民众拥护的政策，然

㉕ 比较《君主论》第 19 章与《李维史论》第 1 篇第 10 章；特别参见《君主论》第 19 章在刚刚开始谈到罗马诸皇帝时，使用了"只是以……为限"（*Voglio mi basti*）这个独特的提法；马基雅维里在提请我们注意他对这些皇帝所作的选择的任意性

㉖ 比较《君主论》第 9 章与《李维史论》第 1 篇第 10 章及第 40 章中的纳毕斯；《君主论》第 20 章与《李维史论》第 3 篇第 6 章中的彼特罗齐；《君主论》第 16 章与《李维史论》第 1 篇第 10 章及第 37 章中的恺撒；《君主论》第 13 章与《李维史论》第 1 篇第 25 章及第 26 章中的大卫王。关于阿加索克利斯，比较《君主论》第 8 章与查士丁的《腓力史节录》第 22 篇第 1 节。在《君主论》（第 8 章）中，马基雅维里沿用亚里士多德明确地描述僭主暴君的方式，来含蓄地描述阿加索克利斯和奥列威罗托；马基雅维里只是含蓄地把他们描述为僭主暴君。

㉗ 《李维史论》，第 1 篇，第 40 章；第 3 篇，第 6 章，第 8 章。

㉘ 特别比较《君主论》第 26 章卷首与《李维史论》第 3 篇第 34 章（420）的相应部分

而却没有暗示到，都是在一场阴谋中失败的。[29] 在《君主论》关于阴谋问题的讨论中，他明确无误地只提到一个例证，这个例证当然不是发生在佛罗伦萨；这个例证紧跟在关于没有人敢于策划阴谋反对一位享有民众支持的君主的断言的后面；可是这个例证本身，却在默默无语地悄然证明，这个断言其实是不正确的。他赞扬法兰西的法律，说它们是“国王的自由与安全”的源头，或者是“国王与王国的安全”的源头；对于王国的自由，区别于国王的自由，他保持沉默。[30] 在《君主论》里，他在可能的限度之内，将可能不适宜当着一位君主的面谈论的一切，概略不提。他把《君主论》呈献给一位君主，因为他渴望赏识器重，延揽入幕，得到显赫的任用；所以这本书显示、并意在显示、它的作者是孤臣孽子，是骨鲠之臣。我们所提到的所有这些特征，都为斯宾诺莎和卢梭那样的有识之士所持有的看法，提供了最有力的佐证，按照这个看法，《君主论》是针对君主们的一部讽刺作品。这些特征，同时也为更能反映我们这个时代特征的一个观点，提供了佐证，按照这个观点，马基雅维里学说的充分表述，存在于《李维史论》之中，以致我们阅读《君主论》，必须总以《李维史论》作为参照的指南，而绝对不可以只读《君主论》自身。我认为，我们不能跟着这样的阐释走：那个古老的看法，是不充分的；那个时

---

29 《君主论》，第8章，第9章，第19章；《李维史论》，第3篇，第6章(345)；查士丁：《腓力史节录》，第23篇，第2节。在《君主论》第1章，他只举米兰和那不勒斯为例；在第23章中，米兰和那不勒斯成为马基雅维里那个时代覆灭的君主国的突出例证

30 比较《君主论》第19章(59—60)，在那里，马基雅维里提到“至今还留在我们父亲一辈的记忆中”的一次阴谋；与《李维史论》第3篇第6章(343)，在那里，他提到发生在“我们这个时代”的帕齐集团(“疯狂派”)的阴谋。同时比较《君主论》上述引文中对法兰西王国的赞扬，与《论战争艺术》第1篇(458—459)中对所有现代君主政体的责难

兴的观点，则混淆视听，大错特错。

27 如果人们在谈论君主的时候，确实总是噤若寒蝉、谈虎色变的话，那么《李维史论》就同样也不可能做到完全和盘托出，完全直言不讳。我们不能忘记，向君主进言时的顾忌，比谈论君主时的顾忌更多；与此同时，我们也应该记住，《李维史论》同样也是由一位君主治下的臣民写的。第一眼看上去，《李维史论》是一部以共和政体的观点写的关于共和国的书，但是我们很快就会发现，该书的这个性质，同时也被其它性质所覆盖。这部书看起来似乎首先是探讨罗马共和国，探讨一个存在于遥远的过去的共和国；它的首要论题，可能似乎仅仅出于古典研究兴趣或人文学术兴趣。然而当时的佛罗伦萨，在不久之前还一直是一个共和国，而且“在共和国内部，存在着更丰富的生活，更难挨的憎恨，更强烈的复仇欲念，加之对于古代自由的记忆不会也不可能允许它们缄默安分”。与这种汹涌激荡的共和主义暗流完全和谐一致的是，马基雅维里把《李维史论》篇幅最长的一章，用于探讨各种阴谋活动，并且把该章的主体用于探讨针对君主的各种阴谋活动。在强调了那些蓄谋反对君主的人所构成的莫大危险性之后，他进而论证，弑君的图谋或者诛戮僭主的图谋，会以何种方式，导致一个积极圆满、皆大欢喜的终结。关于阴谋问题的这章，可以被描述为一本关于诛戮暴君的指南。一场阴谋功败垂成，其突出例证，是1478年帕齐集团（“疯狂派”）反对洛伦佐·美第奇与朱利亚诺·美第奇的那场阴谋。它以失败告终，是因为在两个君主中，蓄谋者只得逞谋杀了其中的一个。佛罗伦萨的这场有名的阴谋，使马基雅维里想起了另外两次类似的阴谋活动，一次在雅典，一次在赫拉克勒亚，两次都以同样的失败告终。在赫拉克勒亚那个例子中（此系核心例证），阴谋者都是柏拉图的学生，正如在反对米兰公爵加利亚佐的一次阴谋中，阴谋者都

是一位人本主义者的学生,他教导他们,所有的名人,都是在共和国里滋育成长的,而不是在君主治下滋育成长的。然而,马基雅维里探讨阴谋活动的失败,是为了揭示,它们本来是如何可能会成功的。他为此证明,反对两个甚或更多僭主暴君的阴谋活动,并不是命中注定要失败:希腊古城底比斯发生的一场阴谋,同时针对十个僭主暴君,结局却大获全胜,因为那些僭主暴君的一个侍臣,内心深处其实是他们的死敌。[30]

但是,让我们再一次回到事物的表面。《君主论》是为君主们写的,或者是为某位君主写的。按照《君主论》,一个君主必须 28
具备猛兽那样行事的能力;他必须能够做到不尽为人,或者不完全遵循人道;作一个光明磊落的正人君子,实非他之力所能及,实非他所承担得起。马基雅维里所企冀的,是被一个这样的人赏识器重,被一个这样的人认真听取。因此,他必须用君主的语言来讲话,而不是用一个臣民的语言来讲话:"伟人以失败为耻,他们不以倚赖欺诈而获益得逞为耻。"假如他讲话所使用的,是圣贤的语言,绅士的语言,或一个道德哲学教授的语言,他就会使自己公认成为君主左辅右弼的全部前景断送殆尽。这是因为,一个君主要想能够从马基雅维里的忠告建议中得到任何裨益,就必须对于成为马基雅维里心目中的君主意味着什么已经有所认识。他在有胆有识听取马基雅维里的进言之前,必须已经在一定程度上为运用君主的权力所腐败。但是让我们假定,身为一国之君对事物所持有的认识理解,蕴涵着某种真理,或者说,我们有理由假设君主懂得某些严酷的真理,某些我们必须假设正人君子蒙昧懵懂、一无所知的严酷真理。如果是这样的话,

---

30　《君主论》,第5章卷尾;《李维史论》,第3篇,第6章(345,351—352);《佛罗伦萨史》,第7篇,第33章。

那么马基雅维里向一个君主、一个在位君主进言的时候，就会比向缺乏为君经验的人们讲话的时候，更为直抒胸臆、无可讳言了。正人君子，首先必须加以振聋发聩，方能领悟 *arcana imperii*［帝王秘术］，或者首先必须加以启迪引导，方能认识到共同福祉的可疑性质，或道德良知的可疑性质，或君王与僭主暴君之间的区别的可疑性质；而君主们则可以将如下看法，视为理所当然的常识，即那些为人们所普遍接受的观念，仅仅只是受人欢迎而已，或者仅仅只属权宜变通性质而已。这样看来，就存在着一个微小的可能性，即《君主论》可能在某些方面，比《李维史论》更为直言不讳。关于这一点，我们可以找到一个迹象，《君主论》的书名透露该书题材的程度，事实上高于《李维史论》的书名透露该书题材的程度，而且，《君主论》的写作计划，事实上不像《李维史论》的写作计划那么含混不清。在这里，我们提到一个彰明较著的例证就足够了。马基雅维里只将一个题材，明言排除在他的讨论之外："一个人，使自己成为一个牵涉很多人的新事物的领袖，这样做危险之至；主持这个新的事物，使之渐臻完善，并且在它达到完善境界之后，维系这种完善境界，使之持久，这样的事业困难之至；而这种危险性与困难性，过于耗费篇幅、过于深奥崇高而无法在这里讨论；因此我将这个问题，留待一个更为适宜的地方，另行探讨。"这话是在《李维史论》中说的。而在《君主论》中，他既讨论了最为"深奥崇高的例证"，同时毫不踌躇，也讨
29 论了他在《李维史论》中称为过于耗费篇幅，过于深奥崇高、无法讨论的问题。他是这样开始讨论的："我们必须考虑到，世间的事，最难对付、成功的把握最少、处理起来最危险的，莫过于使自己成为一个新的秩序的领袖。"于是，马基雅维里在《君主论》里，而不是在《李维史论》里，探讨了据他所说是惟一过于深奥崇高、惟一无法讨论的那个论题。然而即使在《君主论》中，他也没有

充分详尽地探讨这个问题;他在该书里没有讨论,新的秩序在其创建人死去之后,如何能够继续维系保存。[32]

综上所述,马基雅维里以两个不同的视角,在他的两部书的每一部里,表述了实质上相同的学说;我们可以权且先把这两个视角,描述为实际上在位的君主的着眼点,以及潜在的君主的着眼点。着眼点方面的这个区别,在如下的事实中显示得最为清晰,那就是,在《君主论》里,他没有对君主和僭主暴君加以区分,并且对共同福祉或道德良知不置一辞;而在《李维史论》里,他对君主和僭主暴君作出了区分,并且谈到了共同福祉和道德良知。所以,我们被迫不能不提出一个问题:他归根结底是否将君主和僭主暴君之间的区别视为正当有效的区别?他归根结底是否将共同福祉视为至高无上的终极准绳?或者,他是否认为,对于这些问题无法作出简单化的答案,然而为作出答案起见,确实需要某种界限?我们被迫不能不提出一个问题:马基雅维里自己的真正看法,究竟是同《君主论》的观点相一致,还是同《李维史论》的观点相一致,或者,他自己的真正看法,是否跟上述两种观点都不相同。在任何情况下,我们无论如何都不能允许我们自己像大多数当代的研究者那样武断地假设,马基雅维里本人的观点,与《李维史论》的观点相一致,而与《君主论》的观点不同。

我们所提出的问题,只有通过阅读马基雅维里的著作,才可能得到答案。但是,我们必须如何阅读这些著作呢?我们必须遵照他自己所认为是权威可信的那些诠释规则,来阅读他的著作。鉴于他对那些规则本身,从来没有明言阐发过,所以我们就

---

[32] 《君主论》,第6章(19),第18章;《李维史论》,第3篇,第35章卷首;《佛罗伦萨史》,第6篇,第17章。比较《君主论》第3章(马基雅维里对一位法兰西主教所说的话)及第7章(契萨雷·鲍其亚对马基雅维里所说的话),与《李维史论》第2篇第16章(只有马基雅维里一个人在场时的一句话)

必须观察，他在阅读自己心目中的圭臬之作的时候，是如何运用那些规则的。由于他所推崇的作者，首先是李维，所以我们就必须特别注意，他是如何来阅读李维的。他阅读李维的方式，对于我们把握他自己写作的方式，可能会有所帮助。他并不是用我们阅读李维所习惯的那个方式来阅读李维的。对于马基雅维里
30 来说，李维的著作，是信而有征的权威，是他的《圣经》。他阅读李维的方式，与其说更贴近于我们今天阅读李维或者阅读基督教《圣经》的方式，不如说更贴近于昔日神学家阅读《圣经》的方式。可能有人会反对说，正是由于李维在马基雅维里心目中的权威地位，所以他作为一部权威原著的诠释者而自己撰写的著述，就会不同于那部权威原著了。这个看法忽略了一个可能性，即马基雅维里的意图，可能是要使他的《君主论》与《李维史论》同样也成为某种权威原著。

几乎恰好在《李维史论》全书的中间，马基雅维里就像他在那一章标题的开端所表示的那样来试图论证，金钱并非如一般观念所设想的那样，是战争制胜的主要支柱。他在该章的标题上向普遍观点发出公开挑战，并在该章正文里反驳了那个观点。随后，他在那章将近结束的地方，转而谈到了李维的权威："然而，提图斯·李维超过任何别人，是这个观点最忠实可信的见证人。在讨论假如亚历山大大帝来到了意大利，他会不会已经征服了罗马人的时候，他论证说，在战争中，有三个要素是必不可少的：众多的精良士兵，审慎的指挥官，以及佳运。在随后权衡罗马人与亚历山大在这些方面孰优的时候，他得出了他的结论，而对金钱，则甚至没有提及。"李维没有提及金钱，而这里的弦外之音是，假如李维认为金钱重要的话，他本来就会提到这个因素了。这个事实本身，不仅仅确立了一个含混不清的先决假设，赞同李维在金钱问题上所持有的明智观点；它还使得李维成为这

个明智观点最忠实可信的见证人和最重要的权威 李维沉默不语的意义，比假设他本来其实明言发表了看法的意义，更为重大深刻。[53] 李维通过缄口不言，最为有效地揭示了一条重要的真理。马基雅维里在这里所悄然运用的阐释规则，可作如下表述：如果一位智者，对人们普遍认为于他所讨论的问题很重要的一个事实保持沉默的话，那么他就是在告诉我们，那个事实并不重要。智者的沉默，总是意味深长的。这不能用遗忘来解释。李维所背离的观点，是一个普遍的观点。我们要表示我们不同意这个普遍观点，只需要不去注意它就足够了；事实上，这是表示我们的不赞同态度的最有效方式。

让我们将这条教训，运用于马基雅维里本人的实践。在《君主论》中，道德良知、共同福祉、君主与僭主暴君的区别以及天 31
国，他都没有提到。我们不愿意说，他忘记了提到它们，或者说，他没有提到它们是因为没有必要提到它们，因为它们的重要性是理所当然的，或者连最无知的人们都已经熟知了。因为，如果这个原因是真实的，他为什么又在《李维史论》中提到了它们呢？我们推测，他之所以在《君主论》中没有提到它们，是因为他认为，从《君主论》的上下文关系来看，它们是无足轻重的。然而，有某些论题，他不仅在《君主论》里没有提到，而且在《李维史论》里也没有提到，而在其它著述里，他却提到了它们。在这两部书中，他都没有提及世界的此岸与彼岸之间的区别，或今生与来世之间的区别；他频繁地提到上帝或诸神，但是从未提及魔鬼；他

[53] 《李维史论》，第2篇，第10章 马基雅维里本来可以援引李维的一个明确说法（《罗马史》，第9篇40.6），来支持他关于金钱的观点。如果有人反对说，这个说法并不是来自李维本人，而是来自李维笔下的一个虚构人物，我就会提请他注意《李维史论》第3篇第12章靠近卷尾，在那里，马基雅维里将李维笔下一个人物所说的话，当成出自李维本人来处理。

频繁地提到天国，有一次提到了天堂，但是从未提及地狱；最重要的是，他从来也没有提到过我们的灵魂。通过这样的沉默，他是在向我们说明，这些题目对政治来说，并不重要。然而，鉴于这两部书中的每一部，都包含了他所通晓的一切，因此，通过这样的沉默，他是在向我们说明，这些题目在任何意义上来说，都是无足轻重的，或者说，那个认为这些题目最为重要的普遍观点，是错误的。可是这个论点，显然具有最重要的意义。也就是说，他对于普遍观点认为十分重要的题目所保持的沉默显示出，在他看来，涉及这些题目的身份地位的问题，或者涉及这些题目的真理性质与真实性质的问题，是十分重要的。他通过保持沉默，最有效地表示了他对普遍观点的不赞同态度。

《李维史论》第 65 章（第 2 篇，第 5 章）开始的地方，提到了世界永恒这个严肃的论题，也就是提到我们耳目可及的宇宙万物，其存在究竟是从永恒到永恒，还是曾经有过一个开端的这个问题。首先，马基雅维里谈到倾向于耳目可及的宇宙万物曾经有过开端这个普遍持有的观点，然后他表示，这个论点苍白无力。他就是这样，只用了四五行的篇幅，就打发了这个问题。我们禁不住感到好奇，对于赞同正统的创世信念的另一个论点，他本来会是怎么想的，而且，对于那个正统信念本身，他又是怎么想的：他究竟认为那个信念是有根据的，还是没有根据的？这些问题，他都没有回答。他甚至没有用这么多笔墨来提出它们
32 但是他确实提出了它们，他是通过他的沉默来这样做的。他通过他的沉默，通过他惜墨如金的半沉默，把我们的注意力，引导到它们身上。读者必须将它们记在心上，也就是说，读者必须考虑到一个可能性，即马基雅维里相信耳目可及的宇宙万物的永恒，或者说，他同亚里士多德站在一起，反对基督教《圣经》。一俟读者准备在思想上容纳这个可能性，并勇敢地予以面对，本来

是无法理解的一些段落，旋即就可能迎刃而解了。他不能掉以轻心，忽略马基雅维里在该章余下的篇幅里所作的断言，说包括基督教在内的所有宗教，其起源概系人类所为，而非天力所为，它们的寿命范围，在 1,666 年到 3,000 年之间。在上述关于世界的持续时间的问题与关于天启宗教的来源的问题之间，存在着显而易见的关联：正统的答案，其基础在于对《圣经》的超人起源所怀有的信念。

马基雅维里在《君主论》第 1 章里说，君主国或者是世袭的，或者是新建的。这个区别，显然未尽完备：它对于遴选产生的君主国，只字未提。这个沉默的涵义，在马基雅维里于第 19 章所给予的一个说法那里，浮现出来。他在那里谈到苏丹王国的时候说，这个王国既不是世袭的，又不是新建的，而是遴选产生的，所以，除了基督教教皇政权以外，它与其它君主国，概不类似。基督教教皇政权，可以说是《君主论》辟专章（第 11 章）探讨的一个论题。马基雅维里在第 1 章里对基督教教皇政权所隶属的这个品种所保持的沉默，将我们的注意力，引导到处理基督教教皇政权的那一章；对不求甚解的读者来说，该章表面上似乎只是对全书的一个补充想法的产物。而通过在全书开始的时候就悄然无言地把我们指示到该章的论题，他使得我们认识到这个论题对于《君主论》的全部论证所带有的重要意义。[31] 几乎毋庸置言的是，马基雅维里在第 11 章没有谈及一个事实，即苏丹王国与基督教教皇政权，属于君主国的同一个范畴。

马基雅维里抨击普遍接受的观点，其勇敢无畏、恶名昭著也

[31] 在《君主论》第 7 章里，契沙雷·鲍其亚以新君楷模的面目出现；在第 11 章，他被展示为他的父亲教皇亚历山大六世所利用的一个工具而已（参看《李维史论》，第 3 篇，第 29 章）

好,深负盛誉也好,都是当之无愧的。而他在与此同时所奉行的审慎克制,却一直未曾得到应有的重视。这并不是要否认,这种
33 审慎克制在某种意义上是强加给他的。在《李维史论》即将明文探讨宗教问题的第10章中,他将贤明的罗马诸皇帝的时代,即从内尔瓦持续到马可·奥勒留的那个时期,称为人人都可以持有并捍卫自己选择的任何观点的黄金时代。这样他就不仅表明,他对思想自由与言论自由是多么重视,而且也表明了,自由实际上是多么凤毛麟角,珍贵难得。在他那个时代,自由肯定无从寻觅,皮埃特洛·彭波那齐为其关于灵魂不朽的著述所遭遇到的困难,可以充分证明这一点。按照马基雅维里的说法,那样的自由,在一个秩序良好的共和国是找不到的;恰恰在他的《佛罗伦萨史》全书的中间,他赞扬了加图的做法,即任何哲学家都不允许在罗马得到一席之地。[⑮] 我们可能会感到奇怪,在他看来,言论自由究竟是否可以在任何社会里找到:他将贤明的罗马皇帝的时代,推崇为言论自由的完美时代,而就在这同一章中,他却从这个推崇的立场后退,指出只要罗马皇帝们在统治着,就不准许作家们对恺撒随意发表意见,因为恺撒是那些皇帝们的权威的源头。在同一章里他揭示出,对言论自由的限制,是如何影响了思想自由的作家们的。由于在罗马皇帝统治之下,思想自由的作家不能责备恺撒,所以他们就去责备恺撒的倒霉先行者喀提林,并赞美恺撒的死敌布鲁图。马基雅维里在指出这个原则以后,立即就转而对之加以运用,去赞扬《圣经》基督教的敌手,即非基督教的罗马异教:他在身为基督教教廷治下的臣民的情

⑮ 《佛罗伦萨史》,第5篇,第1章:文学与哲学,属于"高雅悠闲"范畴。"高雅悠闲"的获益者们,既引起迫害行为,同时又憎恶迫害行为;而按照马基雅维里的看法,这种"高雅悠闲",似乎是"很多基督教国家和政权"所特有的"狂妄闲暇"在异教领地的翻版(《李维史论》,第1篇,"前言")。

况下赞扬异教，与某个罗马共和主义者在身为罗马皇帝治下的臣民的情况下赞扬恺撒的谋杀者，毫无二致。[36] 因为，在罗马皇帝统治下是真实的情势，在所有其它情势之下，也同样真实：亘古至今的所有时代，都总是存在着一个统治权力，一个克敌制胜的权力，它使得大多数作家眩惑迷茫，并限制着那些不想成为殉道者的作家所享有的自由。对言论自由的限制，迫使那些面对权威，在思想上不肯俯仰由人的作家，采用一种韬光晦迹的迂回方式，来表达他们的思想。对他们来说，针对得到权势庇荫的观点，实行直截了当的正面抨击，这样做太危险了。在一定程度上，他们甚至被迫通过自己之口来表述权势所庇荫的观点，以为敷衍应付。但是，一个人言不由衷，接受自己所明知不实的观 34
点，这样做要么意味着致使自己比自己的实际情况更为愚蠢，要么意味着装疯卖傻："一个人，如果为了趋炎附势，取悦于君主，就违背自己的真实观点，去褒扬、谈论、认识、行事，那么，这个人就是在装神弄鬼，非愚则诬。"因为，只有在我们谈话的对象是智者的情况下，心口如一，才可能有意义。[37]

马基雅维里被迫实行韬晦克制，恰恰是因为他勇敢无畏。他的胆识，在于敢于对现存的体制和秩序发出质疑，敢于探求新的体制和秩序。他将探索新的体制和秩序，比作探索未知的海洋和大陆，但是他指出，这两种探索之间存在着一个区别：就体制和秩序而言，危险性毋宁说蕴涵于找到探索对象的一刻。危险的来源是人们的妒忌，是人们对发现新的体制和秩序的人所享有的光荣的妒忌。因此，真正危险的，与其说是对新的体制和

36　在这个问题上，试考虑《李维史论》第 1 篇第 10 章(124)中针对恺撒的抨击所作的类似赞扬，与第 1 篇第 12 章(130)中对于针对基督教教会的抨击的类似赞扬；意大利对于反对恺撒与反对基督教教会所负有的"义务"。

37　《李维史论》，第 2 篇，"前言"(227)，第 23 章(298)；第 3 篇，第 2 章。

秩序的发现本身，不如说是这个发现的交流传播。马基雅维里置于《李维史论》全书卷首的这些说明，为帮助我们懂得新的体制和秩序的始作俑者所承担的风险，提供了一个未尽充分的概念：在《李维史论》将近终结的地方，马基雅维里宣称，一个人使自己成为涉及公众的新颖事物的领袖，这样做有多么危险，这个问题他将不会讨论：讨论这些危险，只会增加这些危险。相比之下，他在《君主论》中，更加乐于表露胸臆，因为在那里，他没有说他发现了新的体制和秩序，因此，这种发现所蕴涵的危险性质这个问题，就没有跟他本人直接联系起来。他在《君主论》里说，新的体制和秩序的反对者们，有法律可以倚仗，有法律的尊贵威严可以倚仗，有赋予法律以尊贵威严的那个尊贵威严的力量可以倚仗。创新者会触犯众怒；不可抗拒的大众，墨守成规，紧紧依附于现存的秩序。假如对于如何阐释既成法律没有分歧，或者，假如古旧事物的捍卫者们没有分裂成为对立的阵营，那么创新者的处境，就会是没有希望的。尽管如此，马基雅维里仍然以最大的勇气，表述那些对立阵营其中一方所能够容忍的观点，但是，当涉及完全不享有强势支持的观点时，他小心翼翼，不露圭角。更确切地说，他将自己与对立阵营其中一方观点部分一致的领域隐匿起来。他说，他所从事的事业困难艰巨，尽管如此，他仍将勉力为之，惟其方式在于，他会将抵达目的地之前的最后一小段路，留给他人去走完：马基雅维里不会自己去走到终点；
35 最后一段路，必须由懂得作者之所未尽的是什么的读者，来加以完成。马基雅维里不会走到尽头；他不会揭示那个尽头；他不会

充分披露他的意图。[38]

但是他有所提示。关于他所不能明言宣示的那部分内容，马基雅维里是如何提示的，我们必不可少地应该探讨一些例证。几乎到《李维史论》全书的终结（第3篇，第48章）时，他在举了一个简单的例子之后说明道：“一个军队的统帅，对于敌人所犯的明显错误，绝对不能相信，因为其中永远必有欺诈；人们若轻信不慎到如此程度，实属有违理智。”在宣布了这条所谓普遍规则之后，他旋即引用一个例证，即本章的核心例证：一个敌人，铸成彰明较著的大错，而毫无诡诈骗局的迹象；这个例证事实上表明，有时候敌人确实会仅仅出于惶恐或懦弱，而犯下严重的错误。马基雅维里的普遍规则在该章内部的具体阐发与这个规则在该章标题里的表述，两者之间存在着鲜明的对照，而这个对照，则强调了这个普遍规则的荒谬性。该章标题郑重宣称，“当我们看到敌人犯了严重错误的时候，我们应该相信，其中必有欺诈；”因为所谓“相信”，只不过是“权且假设”的意思。而且，马基雅维里在此之前，已经引用过那个至关重要的例证，以便说明“命运机遇有时候会蒙蔽人们的眼睛”：这里所涉及的那个彰明较著的大错，并不是被人处心积虑策划出来的，而是由于人的浑噩盲目而造成的。[39] 而马基雅维里还在其它地方重复过这个规则，使之合情合理，这一点对我们来说并不重要：如果一个审慎

---

[38] 《李维史论》，第1篇，“前言”；第2篇，第2章（238）；第3篇，第35章（421—422）；《君主论》，第6章（19）。

[39] 《李维史论》，第2篇，第29章：“命运有时候会蒙蔽人们的眼睛”；第3篇第48章所使用的“征服的欲念会蒙蔽人们的眼睛”这个提法，可能会提醒读者注意第2篇第29章，在那里，马基雅维里对于同一个事件，作出了与第3篇第48章自相矛盾的解释（第3篇第48章是起始于第2篇第29章之后的第52个章节）。

而强悍的敌人铸成昭然大错，那么其中永远必有诡诈骗局。[40]重要的是一个事实，即通过谈论昭然大错，马基雅维里自己却铸成了一个昭然大错。他做出了据他所说敌人有时候做出的事。假设他自己也是一个敌人、一个狡诈的敌人的话，那么，他的行动就不再荒谬了。而他确系敌人，这点我们难道能够怀疑吗？作为新的体制和秩序的朋友和创建者，他必然是旧的体制和秩序的敌人，从而也是他的读者的敌人，因为，假如这些读者不是旧的体制和秩序的支持者的话，他们本来就不需要以他为师了。马基雅维里的行动，是一种战争行动。他关于一般战争的战略所说的一些话，同样适用于他自己在被我们称之为他的精神战争中所使用的战略。他将敌人所犯的昭然大错作为暗中的欺诈来加以讨论，从而自己犯下一个昭然大错，而通过这样做，他使
36 得我们理解到，在他自己所犯的昭然大错的背后，暗藏有某种骗局，或者说，他所犯的彰明较著的大错，系蓄意所为：这些大错，为我们提示他的意图。

我们得出这个解释所凭借的，是对马基雅维里在《李维史论》卷首所作的宣示，予以最为郑重其事的认真重视：他发现了新的体制和秩序；这种发现如予传播，就将很危险；尽管如此，他仍然要将他的发现传播出去。他关于他的意图所作的这个最清晰、最明确的说明，即便还是初步的和暂行的，也依然可以为我们指点迷津，引导到恰当把握他的意图的方向去，条件是我们能够据实推理或独立思考。于是，在以上讨论的那个例证中，我们就得出了一个答案，把马基雅维里从铸成大错、蒙受耻辱之中解脱出来，否则犯那样的错误，连一个智力健全的中学生也会引以

[40] 1513年4月29日致弗朗西斯科·维托里的信（开始部分）。参看《论战争艺术》，第5篇(564—565)，第7篇(606—607)

为耻。有些读者可能会认为，这个答案应予否定，因为它没有对马基雅维里的道德感加以公正充分的考虑。正如我们从一开始就已经说过的，我们对马基雅维里的道德感，抱怀疑态度。对那些提出这个反对看法的读者，我们可以用马基雅维里自己的话来回答："有的时候，我从来不把我的信念说出来，我也从来不相信我所说的话；如果有时候我意识到，我说了真话，那么我就把它隐蔽在大量的假话之中，使它很难被发现到。"[90] 他的由衷真意究竟是什么，我们从他的著述中很难发现；然而这也并不是不可能的。

在马基雅维里的著作中，彰明较著的大错，俯拾即是，不胜枚举：断章取义，张冠李戴，穿凿附会，隐瞒，形形色色，应有尽有。按照一般的审慎规则，我们应该"相信"，所有这些错误都是蓄意所为，并且针对每一个错误都提出问题，它背后的用意可能意味着什么。彰明较著的大错，最简单的情况，是作者自相矛盾，特别是发生在同一页上的自相矛盾。在《李维史论》第1篇第28章，马基雅维里提出一个问题：为什么罗马人对他们自己的公民，不像古代雅典人那么不知感念？他的答案是以一系列先决假设为基础的，其中如下的一个先决假设，在目前的这个上下文关系里，尤为重要：雅典当其全盛时期，被庇西特拉图剥夺了它的自由，而罗马，在从驱逐诸王到马略和西勒的时代之间的整个时期，则从未被它的任何公民剥夺过它的自由。七个章节之后，他说，为制定法律而由罗马人自由投票所选举产生的十位公民，后 37
来变成了罗马的僭主暴君。我们在这里所关心的，并不是如下事实，即这个自相矛盾，使得马基雅维里对于罗马的感恩戴德与雅

90　1521年5月17日致弗朗西斯科·圭契阿迪尼的信。比较《李维史论》第2篇第13章卷尾，与第3篇第40—42章。

典的忘恩负义所作的解释，成为牵强可疑。[42]我们只不过将马基雅维里陷入明显错误的这个最为明显的例证，作为程序性的初步问题提出来。暂时对罗马十大执政官的统治采取这种熟视无睹的态度，意味着暂时对罗马共和国的好的本质加以粉饰夸大；因为按照马基雅维里的说法，长期而持续的自由，是一个巨大的好事。[43]于是，我们不禁要问，马基雅维里究竟为什么要暂时夸大有利于罗马共和国的这个例子呢？我们观察到，在这同一个简短的章节(第1篇、第28章)里，他将庇西特拉图那个时期，称为雅典的“全盛时代”，然后在一页之后，又将它称为雅典的“初期时代，雅典成长壮大之前”。由此可见，他是在说，一个城邦的全盛时期，就是它成长壮大之前的那个时期，也就是它的初期或开端。这个看法，与他此前关于当一个共和国诞生的时候，情况与其后的各个时期不同，“人们都是好人”这个说法，彼此和谐一致，也与他在第1章中对“在最为年湮代远的上古”当政的埃及诸王所作的推崇颂扬，和谐一致。我们以后将会看到，对于开端或起源所作的颂扬，与《李维史论》其它地方的说法彼此抵触；而这种颂扬，就是我们在把握马基雅维里故意对罗马共和国所作的夸大其辞的赞美的时候，所必须加以考虑的背景。他向现存的体制和秩序发出挑战，而这些现存的体制和秩序之所以受人崇拜所倚赖的首要基础，就在于它们的古老；这个基础不是首先诉诸

42　马基雅维里注意到了这个困难性，因为他在第1篇第28章中说过：“那些乐于对我们以上所作的全部讨论作出充分思考的人”(即那些乐于至少对罗马十大执政官的统治，采取漠视不顾的态度的人)，将会同意马基雅维里的解释。

43　《李维史论》，第1篇，第2章(100)，第5章(105—106)。马基雅维里在《李维史论》第1篇第20章说，鉴于罗马执政官的执政有赖于自由投票，因此“他们永远是最为优异的人物”。这个说法，是对罗马共和国的好的本质又一次加以权宜的粉饰夸大；它在《李维史论》其后的篇幅中，受到悄然否定(比较第1篇，第24章卷尾，第50章，第53章；第3篇，第17章，更不要说第1篇第35章卷首了)。参看第3篇第40章的第一句话，

道德上的善本身；假如它不是首先乞灵于“最为年湮代远的上古”的话，它也是首先乞灵于一个更加古老的上古。因为，企冀开创新的体制和秩序的人，只要他不能够或不愿意使用武力、不能够或不愿意仅仅只使用武力的话，他就不能不至少把古老的体制和秩序的少许蛛丝马迹，保留下来。[41]

一个作者，可能会通过著作的书名，披露其写作意图。在这方面，马基雅维里这两部书的书名，最为深藏不露。而处于书名与内容之间中介地位的各章标题，几乎同样不见圭角，难以揣度。我们已经注意到，《李维史论》的各章标题，几乎完全没有暴露他的思想的勇敢无畏，更不要说《君主论》的各章标题了。[42] 38
在讨论《李维史论》里一段话（第 3 篇，第 48 章）的时候，我们已经观察到存在于该章标题所宣称的行为规则与该章内容所重申的规则之间引人注目的区别：该章标题所宣称的行为规则，并不太启发思想，而该章正文所作的重申，则不仅会激起公愤，而且会启发我们思考。《李维史论》第 1 篇第 48 章的标题写道：“防止一个行政官的职位被委琐邪恶的人僭越篡夺，其办法是，要么吸引极度委琐、极度邪恶的人来谋求这个职位，要么吸引极度高尚、极度善良的人来谋求这个职位。”该章的论证得出结论，人们在普遍性的抽象问题上，掩耳盗铃，蒙骗自己，而在具体事务方面，则不是这样。可是，马基雅维里在此前一章的结尾却说，第 1 篇第 48 章是要揭露，罗马元老院在为候选人分派官职爵位的时候，也就是说，在具体事务方面，是如何设法欺骗民众的。第 1 篇第 13 章的标题写道，“罗马人是如何利用宗教来整顿城邦

[41] 《李维史论》，第1篇，第18章（143），第20章，第25—26章、第58章（217）；第2篇，“前言”（228）

[42] 参看本章上文注⑲。

秩序，推进他们的事业，及镇压骚乱的”；这个标题对于如下事实绝口不提，即该章的主体所探讨的，其实主要是罗马贵族如何利用宗教来控制平民。在第1篇第26章的标题上，马基雅维里提到“一位新的君主”；无论是在这个标题中，还是在该章的正文中，他都没有涉及他在此前一章的结尾所作的交代，就是第1篇第26章专门探讨普遍称为僭主暴君的那个现象。在第1篇第30章的标题上，他使用了“以怨报德的恶迹”的说法；而在该章正文开始的时候，他却用“以怨报德……的必然性”来取代了这个说法；关于人的邪恶（及德行）出于必然性，而不是来自主动选择的思想，标题完全没有提到。在第1篇第9章的标题中，他说，“要在一个共和国鼎新革故，必须一人独自担当”；这里守口如瓶，讳莫如深，决然没有暗示该章正文对此所作的详尽阐述，即所谓一人独自担当，竟然可以通过谋杀自己仅有的孪生兄弟来实现；事实上可以说，罗慕洛斯弑弟所昭示的真谛，正是这一章的首要论题。

《李维史论》第3篇第18章的标题使得我们期待，马基雅维里在这一章，将会讨论了解敌方意图的重要性和困难性。基于以上观察，我们不会感到意外的是，他在刚刚触及这个论题之
39 后，立即就把它放弃了，而代之以熟知敌方行动的困难性这个论题，而且不仅是敌人过去的行动和在偏远地方的行动，而且是他在“当前和毗邻”所采取的行动。他援引了四个例证，来证明他的论点。这些例证带有严格的平行对应特征：两个古代例证后面，各自跟随一个现代例证。前两个例子探讨的，是对于敌人在当前和毗邻采取行动，发生认识错误，从而造成的失败；后两个例子探讨的，是对于敌人在当前和毗邻采取行动，作出正确判断，从而赢得的胜利。在后面的这两个例子里，对真实情势的正确掌握，都是制胜的惟一决定性因素。在后面的这两个例子里，

所谓制胜，都并非所向披靡的辉煌胜利，掌握真实情势的过程手段，也都乏善可陈。古代的胜例，其特征如下：在罗马人和埃魁人之间，曾经有过一场旗鼓相当、势均力敌的战斗；激战双方都认为对方赢得了胜利，因此都撤出了战斗；而一个偶然机会，使罗马军团的一个百人队队长从埃魁人伤兵那里获悉，埃魁人已经放弃了他们的阵地；于是，他下令劫掠已经撤空的敌方营地，然后以胜利者的姿态凯旋。现代的胜例，其特征如下：一支佛罗伦萨军队和一支威尼斯军队，相持多日，双方都不敢发动攻击；由于两军都已经开始缺乏食物给养，所以就都决定退避三舍；碰巧这时候有一位妇女，“由于年迈和贫穷，已经无可顾忌，”就冒险回到佛罗伦萨一方的阵地去寻找她的乡亲们，而佛罗伦萨军队的将领偶然从她那里获悉，威尼斯人正在后撤；于是，佛罗伦萨人勇气倍增，对敌发起追击，然后报告佛罗伦萨，他们已经击退了敌人，打赢了这场战争。所以，我们从那个古代例证中，看到一场血战，伤亡惨重，哀鸿遍野。我们从那个现代例证中，看到一场虚假的战斗，一位年迈贫穷的妇女，和一封自吹自擂的凯旋报告。存在于这个古代例证和现代例证之间未予明言道破的对照，完全没有使我们认识到，勇武善战的古人，比较优柔娇弱的现代人，有什么优越的地方；而这一点，马基雅维里在《李维史论》的很多其它段落中，也并没有直截了当地向我们和盘托出
所以这个缄默无语的对照，在他的首要意图方面，并没有给我们以任何新的提示，而他的首要意图，是要提倡重振古代的尚武精神。然而这个缄默无语的对照，却起到了一个作用，或者毋宁说，它起到了两个彼此关联的不同作用。首先，它把我们的注意力引导到一个事实上面，即《李维史论》的这一章，意在对于涉及
古代人与现代人之间的区别这个核心问题的某个方面，作出隐 40
秘不宣的专门探讨。第二，它是以某种方式表述这个一般性结

论的，这个方式，在《李维史论》和《君主论》两部书的通篇之中，都不如相反的方式显露得那么清晰可鉴。这两部书中任何一部的任何读者，无论多么肤浅，都一定会感受到马基雅维里作为君主和政治家的导师所占有的分量。这样看来，并非无足轻重，并非微不足道的是，我们应该意识到，在他最为严肃凝重的两部书里，并不是没有蕴涵着喜剧的精神，更不要说轻佻戏谑的成分了。事实上，严肃凝重与轻佻戏谑在这两部书中，就像它们在马基雅维里其人身上一样，构成"一种近乎是不可能的结合"[46]。假如每一个健全的社会，确实都必然指认某种禁区，绝对不准加以戏谑嘲笑的话，[47] 那么我们就可以说，*sanza alcuno rispetto* [目空一切，佛头著粪]，决心触犯这个禁区，正是马基雅维里用意的本质所在。

他并没有把这个用意流露出来。他甚至拒不披露阻碍着了解敌人意图的那些困难。但是，他把那些困难的轮廓，勾勒出来了，而其方式，是为我们认识敌人在当前和毗邻所采取的行动时所遇到的那些困难，提出一个等级系统。在上述四个例证的最后一个那里，任何人都没有犯任何错误，因为那天晚上根本没有发生任何行动。在前三个例证中，确实有错误发生，而且在前两个例证中，甚至有灾难性的大错发生，因为夜幕碰巧降临。在最后两个例证里，敌方在白昼所采取的当前和毗邻的行动，由于彻头彻尾的偶然事件而被发觉。所有这四个例证所涉及的，都是当前和毗邻的行动。而当我们试图发现发生在殊方异域和遥远昔日的敌方夜间行动所蕴涵的真理的时候，我们所遇到的困难，

---

[46] 比较1514年1月13日致弗朗西斯科·维托里的信，与《佛罗伦萨史》第8篇第36章。

[47] 尼采：《快乐的科学》，格言1。

就无可比拟地增大了。然而，即使这样的困难，与阻碍着洞察狡黠叵测的敌人的意图的那些困难相比，也不可同日而语；这种意图，绝无可能通过偶然事件来加以发现。[39] 这样说并不是要否认，狡黠叵测的敌人的著述，只要我们可以读得到，就带有与敌方在白昼所采取的当前和毗邻的行动相类似的特征。

在处心积虑、蓄意自相矛盾的情况下，一个作者会说出前后内容相抵的话，或者在更一般的意义上来看，会就相同的话题，对不同的人，说不同的话，而且在有些情况下，会对相同的人，在他们理解领悟的不同阶段，说不同的话。但是，对不同的人说不同的话，在讽刺这个概念的首要意义上来看，可以说就是一种讽刺。[40] 无论讽刺与滑稽嘲弄作品之间的关系一般来说可能是什么，精致的滑稽嘲弄作品，肯定可以满足讽刺本身所固有的要 41
求。《李维史论》第 2 篇第 12 章，就是一种这样的滑稽嘲弄作品，一部针对学院派论争所作的和缓克制的滑稽嘲弄作品。马基雅维里在该章所讨论的问题是，如果一方考虑发起攻击，那么，他们是应该率先攻入敌国，还是应该后发制人，待敌深入本国。这个探讨包括四个部分：来自双方权威的论证，双方凭借理

[39] 当然，这些话并不足以对《李维史论》第 3 篇第 18 章作出充分的诠释。鉴于我们无意对这一章或者任何其它章节作出充分的诠释（因为考虑到所有章节之间的相互依存性质，充分的诠释阅读，只能在一部多卷论著中才能做到），因此我们仅仅指出，这四个例证所带有的平行对应特征（两个古代例证后面，各自跟随一个现代例证）掩盖了一个事实，即第四个例证自成一类，因为它所处理的事件，不包含任何错误。在前三个例证中，两个是异教的，一个是基督教的，后者处于中间地位。在那些罗马例证里，罗马人错误地确信，他们已经被击败（在第一个例子里，罗马人对自己获救已经绝望，而在第二个例子里，罗马人在错误地认为已经失败的同时，又正确地相信，只要撤退疏散到毗邻的山地，他们就暂时是安全的）；另一方面，现代人却错误地确信已经获得胜利，或者甚至相信关于胜利的虚假情报。在第二个和第四个例证中，所谓胜利，据明言宣称，已经在口头上或书面上予以宣布。

[40] 柏拉图：《情敌篇》，133D8—E1（参看 134C1—5）。

念所作出的论证，基于论证所得区别而产生的一个解决方案，以及针对反面论证而为该方案所作的答辩。这是一部针对学院派论争所撰的滑稽嘲弄作品，既是因为它将学院派论证程序运用于一个非学院派论题，而且也是因为其中倾向于优势方案的核心权威，是一个“诗歌寓言”：基督教《圣经》的地位，被虚构的诗歌故事所取代。马基雅维里本来似乎可以依据他在七个章节以前所暗示的《圣经》基督教的人为起源（而不是神学起源）来推论说，《圣经》的武断教义在认知方面，具有虚构的诗歌故事的身份。[10] 然而我们现在更为关心的，是一个表面上微不足道的情况，即他在《李维史论》第 2 篇第 12 章中踌躇不决，讳言直呼其名，不肯道出权威论证的实质：在那个地方，他隐约其辞，混淆权威与理念之间的界限。[11] 六个章节之后，他却以一种引人注目的惊人方式，强调了这个界限。在第 2 篇第 18 章的标题中，他谈到“罗马人的权威和古代民团的例子”，但是在该章的第一句话里，他就用“很多理念和很多例子”，取代了那个说法。紧接着，他援引了一句拉丁文，一句极为简单的拉丁文，然后附上意大利译文，这个做法，在他两部书的任何一部中，都再也没有重复过：在用“理念”取代“权威”之后，他接下去用自己民族的母语，取代了权威的语言。[12] 他在这里的上下文中说：“假如我们必须遵循权威的话，……除了权威之外，还存在着彰明较著的理

[10] 关于这个观点的史前脉络渊源，参看利奥·施特劳斯：《宗教迫害与写作艺术》，第 13 页。

[11] 《李维史论》，第 2 篇，第 12 章（262）：马基雅维里将理念（*le ragioni*）与既定现存事物（*le cosedette*）区别开来；来自权威的论证在靠近该章卷首的地方被称为理念（*ragioni*），在虚构的诗歌故事所提供的论证的后面，紧跟着“现代判断”所提供的论证。

[12] 这一步骤，是在第 2 篇第 16 章（271）铺垫好的，在那里，马基雅维里两次用“托斯卡纳语”，去提及拉丁文的表述。

念。"他仅仅凭借理性，论证了他的观点，随后，他提到"那些规范政治事务的人所拥有的权威"，就是说，提到了传统的政治理论家所拥有的"那个权威"；这个绝无仅有的独特做法，同样也只出现过一次。我们必须铭记权威问题在《李维史论》这一部分中的存在，可以说，这个部分，就是上文所说以提到李维的沉默为起始的那个部分。否则，我们对于出现在其间一章中的如下反常情况，就会无法理解。《李维史论》第2篇第13章的用意是要证 42
明，一个人从卑微的下层上升到显赫的高位，所倚赖的手段是欺诈，而不是使用武力。马基雅维里提供了一些细节，其中涉及的例证仅仅是两个人，他们从卑微的处境，上升到重大政治权力的高层。两个人都是先于他们的专制统治者的侄辈；他们其实不能说真是从底层跻身高位的。这就是说，这两个例子在这里不够贴切；我们不能不问，马基雅维里心目中贴切的例子究竟是什么。他在同一章中声称，倚仗欺诈起家发迹，不仅仅君主们如此，而且罗马共和国也是如此，他并且引用李维著作里罗马人的一个敌人的话，来证明这一点；按照他的叙述，李维揭示罗马欺诈行为的真相，靠的是将罗马的一个敌人当做他的代言人。一个正直磊落的罗马人，如果不假口罗马的敌人，就没有能力说出罗马的真相，正如罗马皇帝的一个臣民，如果不赞美恺撒的敌人，就没有能力说出恺撒的真相，这难道是可能的吗？*respublica christiana*［基督教共和国］的一个公民，如果不利用基督教的敌人或诸如李维那样的异教人士作为他的代言人，就没有能力说出他心目中关于基督教的真理，这难道是可能的吗？马基雅维里绝对试图揭示希伯来人征服迦南的真相，而他所运用的方式，是提到关于约书亚的一个记载，这个记载的起源，要追溯到希伯来人的敌人那里，它与希伯来人自己的记载之间，存

在着昭然若揭的尖锐冲突。①

当一个作者处心积虑地以某种精巧微妙的方式，蓄意自相矛盾的时候，他可能会重复自己以前发表过的某个说法，而在同时，对这个说法，暗中加以变换转移，使之由于某种原因，不为人们所察觉。马基雅维里在《李维史论》里，不止一次地讨论了佛罗伦萨对皮斯托亚的政策。他在第一个说法(第2篇，第21章)中告诉我们，皮斯托亚这个城市自觉自愿地接受了佛罗伦萨的统治，因为佛罗伦萨人对皮斯托亚人，一贯以兄弟相待。他在第二个说法(第2篇，第25章)中告诉我们，皮斯托亚这个城市受到佛罗伦萨的统治支配，其间的奥妙，在于如下“和平秘术”。皮斯托亚先被分割离间，然后，佛罗伦萨人今天属意支持一派，明天属意支持另一派，最后，皮斯托亚人对这种内讧党争，终于厌倦，实在无法忍受，于是他们就自觉自愿地投入了佛罗伦萨的怀抱。在这个上下文背景里，佛罗伦萨人所利用的这种和平手段，被描述为分而治之的谋略。在第二个说法中，马基雅维里通过
43 提到他在另一章，“为了另一个目的”，就这个问题所说的话，将我们的注意力，引导到关于佛罗伦萨对皮斯托亚的政策的两种记载之间的区别上来。这个相互参照的做法，实为引人注目，因为它在《李维史论》全书中，仅仅出现过这一次。如果马基雅维里能够把同一个政策，先描述为兄弟情谊与自由的体现，再描述为“分而治之”这个统治权术的运用的话，那么他的用意，就必然不止一个。开始的时候乍看上去好像是兄弟情谊与自由的做法，一经验证反思，就原形毕露，原来是精明狡诈的“强权政治”。第一个说法与普遍观点和谐一致，按照这个普遍观点，道德可以

---

① 《李维史论》，第2篇，第8章(253)。参看意大利文版《马基雅维里著作》，第一部分，第517页。

支配政治生活，道德也应该支配政治生活；第二个说法，与第一个说法联系起来考虑，建议我们对上述普遍观点产生疑虑。我相信，没有人会对一个看法提出质疑，即马基雅维里对于有关道德与政治之间的关系的普遍观点，确实抱有怀疑，因为《君主论》第15章以后，每一个人都已经读过。我们正在讨论的这个相互参照的做法，现在对我们来说十分重要，这并不是因为这个做法，使我们看清了他的学说的实质，而是因为这个做法，在某种程度上，暴露了他表述这个学说所运用的方式。如果我们不能意识到以下一点的话，那么他的学说的实质，就注定要被误解误读，就是，即使他确实将他的学说的真实面目暴露出来了的话，他也只是分出阶段，逐步地这样做的：为了清晰明确起见而夸大其辞地来看，“第一种说法”在任何情势下，都光明磊落，都无懈可击；而他从这个说法，明修栈道，暗渡陈仓，上升到了性质完全不同的“第二种说法”。假如我们没有意识到“第一种说法”与“第二种说法”在用意方面的区别，我们就可能在“第一种说法”的背景烘托之下来阐释“第二种说法”，从而挫钝他的学说的锋芒；无论如何，我们都将会对这两种说法相提并论，等量齐观；由于“第一种说法”或多或少地更为符合传统和常规，因此我们就将不能把握马基雅维里所从事的事业的巨大重要性或骇人听闻的危害性。只要马基雅维里在任何地方，就某个特定的论题，通过诸如“正如已经谈到的”这样的说明，提到以前的说法，那么至少在这个时候，我们就有必要在此时此地的重复说法与最初的说法之间，加以小心翼翼的对照比较，看清在这个重复说法中，是否没有蕴涵着对第一个说法的重大修正。让我们列举一个例子，它的复杂性同它的重要性彼此相称：马基雅维里在《李维史论》第1篇中，反复探讨了“奠基者”或创建“新秩序”者这个问题。在第一个说法（第1篇，第9—10章）里，他争辩说，一位关 44

心共同福祉的奠基者，跟一个僭主暴君不同，假如他为了达到他的好的目的而诉诸谋杀手段，我们就不能责备他；这里论述的基础，来源于君主与僭主暴君之间、共同福祉与一己私利之间、德行与野心之间带有的根本性的传统界限；与罗慕洛斯形成对照，恺撒在这里成为最应予以谴责的暴君的突出例证。在第二个说法（第1篇，第16—18章）里，马基雅维里利用已经腐化的民众与未经腐化的民众之间的界限，并且在这个上下文背景之下，抹杀君主与僭主暴君之间的界限：考虑到恺撒那个时代罗马的腐化状况，难道恺撒的暴政不是不可避免的，因而不也是完全可以谅解的吗？[34] 如果罗马初期未经腐蚀的特征至少允许罗慕洛斯"粉饰他的图谋"，而恺撒则似乎完全不受到这样做的压力的话，那么，腐化及其对立状况的涵义又是什么呢？难道罗慕洛斯的图谋就不是为了促进共同福祉吗？在第三个说法（第1篇，第25—27章）里，马基雅维里指出，"僭主暴政"是一个传统概念，也就是说，是一个不一定为他的意图所需要，也不一定与他的意图彼此和谐的概念。在明言探讨"论者称为僭主暴君"的那个问题的一章中，他将神明般的大卫王，作为一个僭主暴君的例证来处理；在随后的一章里，他明确指出，一个暴戾恣睢、十恶不赦的统治者，绝不能被期待丝毫会以共同福祉为念，然而，他的实际行动仍然可能有助于共同福祉，并且因而赢得永恒的荣耀。马基雅维里诱导我们得出结论，仁民爱物的公益德行与惟利是图的个人野心之间的首要界限，其实并不重要，因为最为广阔的意义上的个人野心，只有通过树德务滋，通过致使千百万人获得裨

———————

34　见《李维史论》第1篇第52章和《君主论》第14章对恺撒所作的极为赞许的评判（恺撒是"一个优异的人物"）。比较马基雅维里在已经腐蚀的城邦与未经腐蚀的城邦之间的区别方面对曼利乌斯的政策所作的分析（《李维史论》第3篇第8章）、与《李维史论》第1篇第8章中的不同分析

益的行动，才可能得到满足。所有这些说法都在假设，奠基立国是一个国度或一个政权缔造之初的独特行为。但是马基雅维里最终对这个先决假设提出了质疑：奠基立国实际上是一个持续不断的过程；一个国家共同体，不仅仅在缔造之初，而且也在“每日每时”，都需要经历“新的秩序”。[6] 一俟我们意识到这一点，我们就会看到，一个共和国的缔造者，千秋万代，都是它的领袖集团，或者说它的统治阶层。我们从而看到，《李维史论》专门探讨统治阶层问题的那个部分（第1篇，第33—45章），实际上才是马基雅维里关于奠基者问题的真正说法和终极说法的所在。[7] 我们可以从马基雅维里就佛罗伦萨对皮斯托亚的政策所作的双重论述那里，汲取一个进一步的教训。他就同一个事实，提出彼此互相排斥的阐释：重要的不是那个事实本身，而是那个 45
事实为说明一个论点所提供的契机。于是我们认识到，马基雅

[6] 比较《李维史论》第1篇第49章与第3篇第49章。

[7] 同时比较《李维史论》第2篇第29章（命运机遇之神）与第3篇第1章（外在偶然事故）的重复说法；再比较第1篇第58章（民众比君主明智）与第3篇第34章中对该章那个论题（“当民众可以像君主那样获得忠告建议的时候”这个重要的限定条件）所作的明文重新考察。在《李维史论》第1篇关于奠基者的讨论里所浮现出来的论题，即宗教（参看第1篇，第9章卷首），在第1篇探讨其它主要问题的时候也出现了。宗教问题在第1篇第11—15章得到明言分析；而它以一种或多或少隐匿的方式被重新提到，则首先发生在第1篇第19—24章，然后发生在第1篇第28—34章，最后发生在第1篇第46—59章，即探讨大众或平民问题的那个部分；因为，按照马基雅维里的看法，不同于“君主”，大众是宗教的土壤（参看《君主论》，第18章近卷尾）。《李维史论》第1篇第19—24章的首要论题是图卢斯·霍斯提利乌斯，他是笃信宗教的努马·庞皮利乌斯的对立面，而且，与“弱主”努马形成鲜明的对照，他被描述为一个具有卓越的德行才干并且“最为审慎”的人物。马基雅维里首先夸大图卢斯的审慎美德，以便强调他与努马的差别，然后在第1篇第22—24章，又对这个赞美加以缓和，降低到合理恰当的分寸。第1篇第28—32章的首要论题是对恩惠的感念；关于感念与宗教之间的关系，参看马基雅维里：《关于忏悔的一个劝诫》（意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第801—804页）。

维里对历史的真实性，并非始终一贯地关切重视，他对历史事件所提供的材料，常常随心所欲地加以变换：如果说存在着既美好又真实的例证的话，[29]那么就可能也存在着并不真实却依然美好的例证 用我们时代的语言来说，如果说马基雅维里是一个历史学家的话，那么他同时就完全也是一个艺术家。他毫无疑问，是游刃有余的斫轮老手。[30]

马基雅维里所引证的例子，并非一贯贴切，也并非一贯真实。我认为，我们不能依据这一点就推论说，这些例子并非总是挑选得很好。他常常使用诸如“我愿意以这个例子来谈论这个问题”这样的说法。我们永远有必要提问，他为什么属意选择他所引证的这个例子或这些例子：它们[31]是最适当妥贴或最能说明问题的例证吗？这是因为，我们从这些例证中所知道的，只是马基雅维里不愿提到别的例证这个事实；我们并不知道他为什么不愿提到它们的原因。具体到《李维史论》，这部书的主要用意，可能是要在罗马例证与现代例证之间，作出匀称的分布，而我们必须注意事实上的分布情况，因为事实上的分布情况，是非常不匀称、非常不规范的。我们这样做的时候，甚至必须不顾马

---

[29] 《李维史论》，第 2 篇，第 28 章(313)；参看第 3 篇，第 20 章(388)，第 21 章(390)。

[30] 在《君主论》第 8 章接近卷尾的地方，马基雅维里谈到所谓“残暴之善于运用”，并且就使用这个说法而为他自己辩解：在第 17 章卷首，他谈到“仁慈恻隐之滥用”，却已经不再认为有必要为自己辩解了。第 6 章靠近卷尾，他谈到海罗遣散旧有的民团；在第 13 章他告诉我们，海罗将这些士兵碎尸万段。在第 18 章卷尾，他还不敢点出阿拉贡的斐迪南的名字；而在第 21 章卷首，他却敢于这样做了。在第 3 章(7)，他先谈到灭绝君主“谱系”的必要性，随后又谈到灭绝他的“骨血”的必要性。同时参看第 4 章(15)，他在那里用“骨血”取代了“旧忆”。所谓“血”，是一个极为棘手敏感的论题；所以它在两部书的章节标题中，只出现过一次(《李维史论》，第 3 篇，第 7 章)，而且是在“不流血的”这个短语中出现的

[31] 参看本章上文注㉗。

基雅维里在一个特定的地方是否明确说过,他愿意以他所引证的例子讨论某个问题。“我愿意以这个例子讨论这个问题”这样的说明,可能是在表示所谓“排斥在外”,因为它们将理应详细提及讨论、但却会涉及难言之隐或不够适宜妥当的那些材料,绝口不提,或者排斥在进一步的探讨之外。排斥做法的反面,是言不及义,离开主题。其典型标记,是诸如“但是让我们还是言归正传”这样的说明。一个作者离开主题的时候,他东拉西扯,谈论在严格意义上与论题无涉的话。在《君主论》和《李维史论》这样的著作里,离开主题的这种做法,包含着一些议论,它们可能为实施首要的意图、已经明言的意图、表面谎称的意图或以偏概全的意图所不需要,但是却为实施完整充分的意图或背后的真正用意所必需。《君主论》的首要用意,或者说它的以偏概全的用意,可能只要求探讨该书第1章所提到的那些君主国部类或掌握君主权力的那些手段类别;也就是说,第1章诱导我们期待读到第2章到第7章所囊括的那些内容;第8章到第11章包含了 46
通过罪恶手段掌握君主权力的内容和基督教会君主政体的内容,因而是我们所始料不及的;将第8章到第11章称为背离主题,尽管未尽严密,却也并非混淆视听。《君主论》第19章关于苏丹王国与基督教教皇政权相类似的说法[10],就是在严格意义上背离主题的典型做法。如果一段论述,马基雅维里自己没有说明是离开主题,那么我们就不会将它当做是严格意义上的背离主题。然而,如果一段论述,被表述为对读者可能提出的问题或反对意见的答复的话,那么我们就会将这段话看做是背离主

---

⑩ 参看本书上文第32页(此处指英文版原书页码,下同。——译注)。

题了。[3] 这种段落，可以在《君主论》第 11 章找到一个，马基雅维里在那里讨论了教会的世俗政权是如何发迹膨胀，上升到当前的高位的。另外一个这种段落，可以在《君主论》第 19 章对罗马诸皇帝的探讨那里找到。对后者作一个简略的分析，可以帮助我们理解背离主题的一般涵义。马基雅维里已经在《君主论》第 9 章表明，对君主权力的精明狡诈的滥用，受到一个绝对的制约：一个君主在某种特定的情势下，可以无所顾忌地无视权贵的利益，甚至可以无所顾忌地毁灭权贵的势力，而与此同时，他却绝对有必要尊重普通民众的哪怕是极为谦卑的要求。马基雅维里在第 19 章的开始部分，以一种缓和的形式重申了这条法则，然后，他在涉及罗马诸皇帝的那个部分中解释说，这条法则，即使在它的原始形式那里，也绝不是普遍正当有效的：罗马帝国统治下的民众与士兵之间，存在着某种利益冲突；士兵的力量，大于民众的力量；于是，罗马皇帝们只能去满足士兵的要求，而不必去满足民众的要求；因此，一位强有力的皇帝，获得了士兵的支持，就可以有恃无恐，完全不必顾及民众。制约暴戾恣睢的统治者的最后一道束缚手段被认为是毫无效力的。这样一个罗马皇帝的杰出例证，是塞普蒂摩斯·塞威勒斯。假如马基雅维里在这个时候能够使用传统语言的话，他本来会说，塞威勒斯是一个典型的僭主暴君，享有他的卫士的支持。而他在该章结束的时候所推崇为国家奠基者楷模的人，即区别于其使命只是保存一个业已奠基的国家的那些君主的这种楷模人物，恰恰正是塞威勒斯，正是那个"既是一头很凶猛的狮子，又是一只非常狡猾的

3　在这方面，我们可以注意，马基雅维里在《君主论》第 3 章(12)中，对于"有人"提出某个反对意见，与"有些别人"提出另一个反对意见，作出了区分；第一个反对意见，属于政治问题，而第二个反对意见，则属于道德问题。

狐狸"的塞威勒斯，那个他在别处称之为罪犯的塞威勒斯：[62] 只 47
要是涉及奠基者，大节不夺的英雄人物与肆意为虐的强横罪犯之间的界限，旋即不复存在。

我们阅读马基雅维里的著作，无时无刻不在纳闷，他在使用技术性概念和其它概念的时候，究竟是精雕细刻，良工苦心，还是随心所欲，漫不经心。对于他在临深履薄，切磋琢磨，实行极端的审慎，我们已经观察到的例子比比皆是，不胜枚举，所以我们愿意推测：我们与其认为他也具有常人的弱点而掉以轻心，等闲视之，毋宁相信他始终是在字斟句酌，一丝不苟。如果我们考虑到马基雅维里与像我们自己这样的人之间在品第方面的距离，那么，从这个信念所推导出来的阅读规则，就可能是我们所无力实施、无以企及的，因为我们绝无可能在所有的情况下，都对这个阅读规则遵奉如仪。尽管如此，它依然是一个好的规则，因为将它铭记在心，会使我们保持清醒，保持卑恭温和的态度，或者会帮助我们滋养一种适度的脾性，一种既勇敢无畏、又谦逊审慎的习惯。马基雅维里的著作中，含有某些特定的概念，即那些隐约其辞、模棱两可的概念，需要予以特殊的注意。所谓"德行"这个概念在马基雅维里那里的含混不清，语焉不详，是最为

---

[62] 《君主论》，第 19 章(61，62，65，66)，第 20 章(67)；参看《李维史论》，第 1 篇，第 10 章(123)，第 40 章(187)；《论战争艺术》，第 1 篇(意大利文版《马基雅维里著作》，第一部分，第 476 页)。《君主论》将罪恶行为明言认定为取得君主权力的手段的那一章(第 8 章)与第 19 章之间的关联，可以从一个事实中看出来，即这两章，而且只有这两章，都是以"但是为什么"(*Mu perche*)这几个字开始的。附带提一句，《君主论》有四章以"但是"(*Ma*)开始，而《李维史论》则没有一章是以这个字开始的。《李维史论》中与此相对应的，是以"尽管"(*Ancora che*)作为章节的开始，同样也共有四例(《李维史论》，第 1 篇"前言"，第 32 章，第 55 章；第 3 篇，第 40 章)：这两部书的旋律节奏大相径庭。为了把握关于塞威勒斯的论述的特殊重要意义，我们同时应该在马基雅维里对似乎是他的英雄的契沙雷·鲍其亚所作的评判与他对塞威勒斯所作的评判之间加以比较；参看《君主论》，第 7 章(24)，第 19 章(62—63)。

众所周知的不争事实。马基雅维里在相继的两句话里，谈到恶贯满盈的阿加索克利斯，先说他缺乏德行，又说他具备德行；在前者，"德行"指的是最广义的道德上的美德，包括宗教在内，而在后者，它指的则是狡黠与勇气的某种结合。教皇利奥十世，据说拥有"善以及不可胜计的其它德行"，而汉尼拔，则据说具备"非人残酷及（不可胜计的）其它德行"。慷慨宽宏，对之加以"符合德行的和理应如此的"运用，要区别于对之加以审慎的运用，即在德行这个概念的一个不同意义上的符合德行的运用。[16] 还有一个介于两者中间的涵义，根据这个涵义，所谓"德行"，指的是政治上的德行才干，或者指的是为服务于政治社会生活或服务于有效的爱国主义所需要的全部素质资源的总和。即使按照这个中介涵义，非人的残酷也仍然可能成为一种德行，野心抱负也仍然可能成为一种罪恶。在很多情况下，我们无从判断，马基雅维里心目中所指的，是哪一种德行。这种朦胧隐晦，对于马基雅维里表述他的学说，是必不可少的。它之所以不可或缺，是由于一个事实，即在他的策划之下，读者就是要被诱导，从对于德行的普通理解，上升到南辕北辙、截然相反的理解那里去。同样模棱两可的，是"君主"这个概念。"君主"的涵义，可能是指一位非暴虐的君王，或者可能是指任何君主，或者还可能是指身处统治地位的任何一个人或任何一群人，包括一个共和国的领袖集团，权且不要说另外一个涵义了。所谓"民众"，可能意指普通民
48 众，也可能是指一个共和政体的社会。所谓"人"，可以意味着人这个概念自身，或者只是男性的人，或者指普遍的人们，或者意

[16] 《君主论》，第8章(28)，第11章卷尾，第16章卷首，第17章(54)。

昧着君主治下的臣民。[64] "天"的意思，可能是我们看得见的天空，可能是天体之下整个世界全部规律或秩序的基本疆域，可能是一个思索中的、有意志的存在，它对人类慈悲为怀，或者青睐眷顾某些特定的个人，可能是偶然机遇，可能是人类渴求的某个目标，也可能是诸如瘟疫、饥馑、洪水这些天灾祸患的原因。所谓"我们"，可以是指马基雅维里本人，可以是指马基雅维里和他的读者或读者们，或者是指马基雅维里的同时代人，可以是指佛罗伦萨人，可以是指基督教徒们，或者是指当代的基督教徒们，可以是指意大利人，或者是指当代的意大利人，可以是指全部人类，也可以是指作者所隶属的一个社会，与敌方的社会截然相对，或者是指一个社会及其敌人的结合。在有些情况下，譬如，当马基雅维里将李维称为"我们的历史学家"的时候，或者当他说"无论如何，我们对于自然事物或超自然事物，并不具备知识"的时候，我们很难断定，这个第一人称复数代词，究竟涵义是什么。[65] 在后面这个例子那里，所谓"我们"，指的是"我们这些不是哲学家的人"，这不是不可能的。

《李维史论》专门探讨李维《罗马史》的前十篇，或者专门探讨大约截止到公元前292年的罗马历史。李维的《罗马史》计有142篇。蹊跷的是，《李维史论》全书也计有142章，因为第1篇和第2篇的"前言"当然不能算是两章。这样看来，马基雅维里就似乎是在透露他的意图，不仅要揭示早期罗马历史，而且要揭示罗马历史从初期到奥古斯都皇帝那个时期的全过程。这个论点，可以通过浏览一下《李维史论》中所讨论的那些事件，来得到

---

64 参看《李维史论》，第1篇，第46—47章，它们的章节标题都以"人"这个概念开始。

65 《李维史论》，第1篇，第56章

印证。[60]《李维史论》的章节数目恰好与李维《罗马史》的篇章数目相同，这个蹊跷的现象使我们不禁要问，《君主论》的章节数目，是否同样也蕴涵着某种用意。由于《君主论》全书计有二十六章，而且关于这个数目所可能怀有的涵义，该书没有向我们透露任何信息，因此，我们就转而去考察一下《李维史论》的第26章。根据该章的标题，它是《李维史论》中绝无仅有的惟一章节，探讨"新的君主"，也就是说，探讨《君主论》的首要论题。而且，正如马基雅维里在此前一章结尾时所说，该章探讨作者称为暴政的那个问题；然而，所谓"暴政"（或"僭主暴君"）这个概念本身，在第26章正文中却被避开了。如果我们从《李维史论》第26章转向含有二十六个章节的《君主论》的话，我们就会观察
49 到，"僭主暴君"或"暴政"这些概念在《君主论》里，同样也被避免使用：《李维史论》的第26章，对于《君主论》有所暗示，它以这种方式，向我们提供了关于《君主论》的一个线索。这个观察，会将我们进一步引导到关于《君主论》更多的有关观察那里去，而那些更多的观察，有些是我们以前所已经注意到的，于是，我们就会更有把握地知道，对于二十六这个数字予以重视，我们的思路是正确的。但是，在沿着这条思路探索下去之前，我们对《李维史论》第26章的内容再作进一步的考察，可能是明智的。马基雅维里在该章所使用的两个例子，第一个涉及大卫王，根据《福

[60] 譬如，参看《李维史论》，第1篇，第10章；第2篇，第1章，第8—9章，第30章(317)；第3篇，第6章，第24—25章。将我们的注意力吸引到《李维史论》章节数目的，是如下引人注目的不规则状况：第1篇和第2篇都有"前言"，而第3篇却没有；《李维史论》计有142章，就是这个不规则状况的结果或者原因。李维的《罗马史》计有142篇，则系广为人知的常识；参看弗朗西斯科·彼特拉克：《致友人的信札》，第24篇，第8封信；《铭感》，第1篇，第18节。（我获悉这个材料，承蒙剑桥大学克莱尔学院的A.H.麦克唐纳先生的指点。）

音书》的说法，他是耶稣的祖先。大卫王这些人在他们统治之初所不得不采取的处置措施，亦即他们为了缔造或建立他们的国家所不得不采取的处置措施，被马基雅维里描述为"最为残酷，最为充满敌意，不仅对于全部基督教生活方式是如此，而且对于全部人道的生活方式也是如此"。大卫王所采取的一个措施，是致使富人贫穷，致使穷人富有。在谈到这个措施的时候，马基雅维里援引了《玛利亚尊主颂》的如下诗句："他扶危济困，解囊相助，盘剥豪门，令使萧然。"这就是说，他将《圣经·新约全书》或圣母玛利亚用在上帝身上的一个表述，运用到了大卫这个僭主暴君的身上。鉴于他因而就把《新约全书》归结到上帝身上的一种行为方式，描述为具有专制暴君性质，那么他就引导我们得出结论，不，那么他实际上就是在说，上帝是一个暴君。他以他自己的这种蹊跷的方式，接受了关于大卫是神明国王或者大卫按照上帝的途径行事这样一个传统看法。他在《君主论》或《李维史论》里引用《新约全书》，仅此一次，而其目的，就是要提出这个异乎寻常的、惊心动魄的看法。[61]

关于《李维史论》最为表面的事实，即它的章节数目与李维《罗马史》的篇章数目恰好相等这个事实，迫使我们沿着一个思路，着手按图索骥，而这个探索思考，使我们突然之间，正面遭遇到马基雅维里在他的两部书中对《新约全书》所作的惟一引证，使我们正面遭遇到一个骇人听闻的亵渎神明的行为。假如我们在描述他的这个行为时所使用的是任何其它字眼，是任何较为缓和的字眼的话，那么，我们就是在对真理作出严重的曲解。因

---

[61] 《圣经·旧约全书·列王纪(上)》3.14；《新约全书·路加福音》1.53。比较《新约全书·路加福音》1.51—52，与亚里士多德：《政治学》1314a1—29[*apud tyrannos autem adulatores honorati sunt quia humiliter colloquuntur*（就僭主暴君或阿谀小人而言，如果民众言谈谦卑恭逊，他们就是体面的民众），等等]。

为，假如我们相信，我们所遭遇的这个亵渎神明的行为，是他所犯下的仅有一次，或者甚至是他所犯下的最为严重的一次的话，那么我们就错了。这个亵渎神明的行为，可以说仅仅是海底的
50 冰山浮出水面的顶端。我们使用了一个表达极端不赞同态度的强烈字眼，为此我们绝无丝毫内疚自责之意，尽管使用这个字眼，很可能会使我们的社会科学同行们，把它看成“文化成见”的反映，因而把它看成背离了笔直严密的客观科学途径；因为我们确信，不能直截了当，道出真相，就不是科学的态度。可能有人会为马基雅维里辩护说，他在我们以上分析的那个段落里，并不是在谈论上帝，或者说，他亵渎神明的行为，被精巧地掩饰着，以致它对于大多数读者来说，实际上等于并不存在。针对这个辩护，我们完全可以指出，由于下述原因，乔装掩饰的亵渎神明比明目张胆的亵渎神明，危害更大。面对普通情势下的亵渎神明，聆听者或读者会有所觉察，因而不会助纣为虐。通过把他的亵渎神明掩盖起来，马基雅维里迫使读者对于亵渎神明独自作出思索，从而与马基雅维里沆瀣一气，成为他的帮凶。我们不能将马基雅维里的读者的处境，同一位法官或检察官的处境相类比，法官或检察官同样也将邪恶的念头或禁区内的想法，在自己的头脑里加以重建，以便伸张正义，将被告绳之以法，在这个过程中，他们得以窥探罪犯的内心，然而却绝无同流合污之嫌，自己的头脑里也绝不会闪过哪怕一丝邪念。这是因为，罪犯对于这种心照神交，既不企冀，又无意招致，相反地，他对之提心吊胆，避之不及。与此相反，马基雅维里焦虑迫切，只恨不能造就这种心有灵犀的神交境界，哪怕只同他称为“年轻一代”的特定读者群建立这种境界。马基雅维里所实行的韬晦隐秘，讳莫如深，是一种腐蚀诱惑的精致手段。他为读者设下难以捉摸的迷宫，使读者蛊惑神往。从此以后，对解开疑团的走火入魔，即使不会使

读者忘却所有的职责，也会使读者忘却所有重要的职责。马基雅维里通过掩饰他的亵渎神明，只能够避开惩罚或复仇，而不可能躲避罪责。当我们从《李维史论》第1篇第26章转向第2篇第26章时，我们发现马基雅维里针对使用轻蔑嘲弄的措辞来伤害人们的感情，发出精心筹划的强硬警告；在该章结束的时候，他引用塔西佗在谈到暴君尼禄的一个敌人时所说的一句话："尖刻的挖苦揶揄，如果不是捕风捉影，如果事实的成分过多，就会使人心存芥蒂，难以释怀。"我曾经听到一位自由主义神学家说过，对亵渎神明的传统评判，其源头概出于对上帝的尊严，观念过于狭隘。他举出一个类比，说一位明智强大的国王，对于针对他自己的嘲讽，无论多么尖厉刻薄，都会容忍，甚至会欣赏，只要 51
这些嘲讽尚且不伤大雅，不会使他在大庭广众之下蒙受耻辱。我们认为这个论点显然不妥，无须讨论即可撇在一边。我们宁愿提出如下的考虑。关于对宗教的不信仰，我们今天所最为熟悉的那些种类，主要包括不失崇敬的漠然态度，以及由于没有能力区分神学真理与神话而对于业已丧失的信念的缅怀留恋。对于宗教的这种不信仰态度对宗教信念所造成的中伤，难道不是远比诸如马基雅维里所持的那种不信仰态度更为痛切吗？因为马基雅维里的态度，认为天启宗教的真理性问题极为重要，因而对于这种真理性诉求予以认真重视，所以无论如何，马基雅维里的不信仰宗教，至少都不是一种无动于衷的冷漠态度。进一步说，如果按照马基雅维里所假设的，《圣经》宗教并不真实，如果它是人为的，而不具有来自天国的源头，如果它所包含的，只不过是虚构的诗歌寓言而已，那么，我们就不可避免地应该只从人类的视角、只用人类的语言试图去理解它。初看上去，这个努力可以采取两种不同的方式：我们试图理解《圣经》宗教，可以从人类之爱的现象去着手，或者也可以从政治现象去着手。第一个

途径是薄伽丘在他的《十日谈》中所采用的，第二个途径是马基雅维里所采用的。他在《李维史论》第2篇第12章嘲弄学院派论争的时候说明，政治上或军事上的真理，会以何种方式被转换成为诗歌寓言，或者说，这种虚构的诗歌故事中所蕴涵的政治上或军事上的真理，能够以何种方式被揭示出来：安泰其实并不是地神之子，所以，关于只要立足大地，不被人举在半空中，他就是不可战胜的这个说法，其实并不真实；但是，作为真正母亲的儿子，只要他在自己的领地之内森严壁垒，待敌来攻，他就会是所向无敌的。与此相类似，关于古代为君之术概由半人半马的怪物所授的虚构故事，除了说明君主必须具备一半兽性之外，没有别的意义。同样地，通过"审慎明智地研读《圣经》"，马基雅维里发现，摩西的行为，与居鲁士、罗慕洛斯、忒修斯、叙拉古的海罗等人，并无根本区别："审慎明智地研读《圣经》"，其真实涵义，不是按照原文本意去阅读，而是按照根本的政治事实去附会。[16]即使我们同意，他之提出关于政治现象或政治愿望的问题，是迫不

---

[16] 《君主论》，第6章、第18章；《李维史论》，第3篇，第30章(409)。对《圣经》的这种"审慎明智地研读"，马基雅维里在他的著作中所埋伏的数量，无数倍地多于表面上所能够看到的。这个论断，与他只有一次明文提到《圣经》这个事实，并不矛盾。他明文提到亚里士多德，也只有一次，而我们如果以此推测，他没有对亚里士多德的学说作出过慎重的思索，那就是不智的。确实，《圣经》与亚里士多德这两部最权威的"原文"，各自只被提到一次。亚里士多德是在《李维史论》第3篇第26章被提及的（仅有的一次提到亚里士多德之后，紧跟着第3篇第27章仅有的一次援引当代散文作家，即比昂多），《圣经》是在第3篇第30章被提及的（仅有的一次提到《圣经》之前，是在第3篇第29章仅有的一次援引当代诗人，即洛伦佐·美第奇）。关于吉罗拉摩·萨伏那罗拉，马基雅维里说，他的著述表现了他的博学，他的审慎，他的优异头脑；关于大卫王，他说，此人胸中甲兵，满腹经纶，别具慧眼，而且厚德载物；他没有提到大卫的著述：参看《李维史论》，第1篇，第19章(147)，第45章(192)。（比较马基雅维里《关于我们的语言的论述或对话》中对但丁所作的措辞类似的评判，参见意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第808页。）

得已而为之，而关于政治现象或政治愿望的问题，在原则上，可以对《圣经》及《圣经》的上帝观念，作出充分解释，即使如此，我们也仍然无法理解，他为什么要诉诸亵渎神明的做法。归根结 52
底，关于政治现象或政治愿望的问题，毕竟今天依然在讨论，而且已经被很多历代学者讨论过，而他们却完全没有亵渎神明之嫌。答案很简单：《圣经》的权威世世代代没有获得普遍的承认，没有获得法律的支持；另一方面，马基雅维里被迫巧立名目，寻找托辞。他的著述有很多特征，表面上对我们来说，似乎只是由轻率易变造成的，而实际上，却也是由一种必然性造成的，迫于这种必然性，他发现自己别无他法，只能索性将政治教训或军事教训，同一些人类现象或自然现象的迹象结合起来，在他心目中，这些人类现象或自然现象，可以为超自然现象或对超自然想像的渴望提供根据，作出解释。当我们读到他对必然性的一般赞扬的时候，我们必须联系到他自己所面临的这种特殊的必然性：假如人们没有必然性在驱使着他们的话，他们本来是不可能作出他们的双手和语言实际上已经作出的那么高的成就的。[69]

再说一遍，我们确信，《李维史论》全书的章节数目与李维《罗马史》的篇章数目相同，这绝不是一个偶然的现象，所以我们同时确信，我们应该提出，《君主论》全书二十六章这个数字，是否同样也含有某种深意。我们已经看到，《李维史论》全书的第26章对于理解《君主论》，具有特殊的重大意义。我们注意到，在《李维史论》中讨论罗马诸皇帝的时候，马基雅维里明确地将其重点，放在从恺撒到马克西米努斯这二十六个皇帝身上。[70]马基雅维里避而不谈恺撒其实并不是皇帝这个事实，他对于自

---

[69] 《李维史论》，第3篇，第12章卷首。

[70] 《李维史论》，第1篇，第10章。

已在全部罗马皇帝中间作出这个特殊的选择，没有提供任何理由；仅有的确凿事实，就是他所选择的二十六个皇帝这个数字本身。看起来，在二十六这个数字与“君主”即君王之间，可能存在着某种关联。马基雅维里对于二十六这个数字的使用，或者更确切地说，他对于十三这个数字及其倍数的使用，我们暂且不去列举更多的例子。而在这里，我们只需要提到他的著作的某些进一步的特征，它们似乎说明，数字是他所运用的一个重要的手段。《李维史论》有三个章节，以引证李维来开始；这三章，每隔二十个章节出现一次。[21]《李维史论》中仅仅含有现代例证的仅有的两章，是第27章和第54章。如果一个特定的章节，含有难解的困难，而我们无法在研究该章上下文的过程中加以解决的
53 话，那么，我们有时候就可以索性转向另外一章，以期得到帮助，而这个另外一章，则必须或者是《李维史论》另一篇章中相同序数的那章，或者是《君主论》全书相同序数的那章。譬如，涉及沉默这个问题的关键段落，概出于《李维史论》第1篇第10章和第2篇第10章。涉及“持续不断的奠基”这个问题的关键段落，概出于《李维史论》第1篇第49章和第3篇第49章。《李维史论》第3篇第48章论及异国敌人所作的欺诈行为，第1篇第48章论及国内对手所作的欺诈行为。针对学院派论争所作的嘲讽，出现在《李维史论》第2篇第12章；而《李维史论》第1篇第12章，则明确地专门探讨基督教教会所造成的危害。《君主论》第11章探讨教会君主国问题；《李维史论》全书第11章探讨罗马人的宗教这个问题。对于曼利乌斯·卡皮托利努斯所作的最重要的讨论，出现在《李维史论》第1篇第8章和第3篇第8章；以

[21] 《李维史论》，第2篇，第3章，第23章；第3篇，第10章。

此类推,不一而足。[72] 假如我们机械地运用这个办法的话,我们就愚蠢了,因为假如马基雅维里自己是在机械地运用他的写作方法或手段的话,他的这些写作方法或手段,就会束缚他自己的手脚,干扰他推行自己的写作目的了。假如我们试图仅仅倚赖他的写作方法或手段,或者甚至主要倚赖他的写作方法或手段,以便把握他的学说的涵义的话,我们就几乎是同样愚蠢的。但是,假如我们像人们通常阅读他的著作那样来阅读他的著作的话,那么,我们就也会是在掉以轻心,不够审慎了。马基雅维里的写作方法或手段,如果审慎明智地加以利用,就会将读者引导到他的论证的神经中枢那里去。然而,发现问题轻重缓急的序列,并不一定等同于论证问题轻重缓急的序列。

综上所述:马基雅维里将他的学说,在两部书中作出表述,而这两部书之间的关系,隐秘叵测,难以把握。两部书中的每一部,都着眼于某个特定的读者群,或者以某种特定的视角,来表述他所通晓的“一切”。在我们充分把握两部书中的每一部各自的视角之前,因而在我们恰当地理解每一部书自身之前,这两部书的两个视角之间的关系这个问题,不可能得到解答。假如我们在这两部书中的另外一部的借鉴烘托之下,来开始阅读其中任何一部的话,我们就都会发现某个一般的涵义,而这个一般的涵义,则甚至会比两部书中任何一部的表面涵义,都更为肤浅,它绝对不可能是信而有征、权威可靠的。归根结底,这种视角方面的双重性质,反映了“动机目的”方面的某种双重性质,而“动机目的”方面的这个双重性质,在这两部书中的每一部里,都在起着作用,并且同“年轻”读者与“老年”读者之间的区别,形成对应,相得益彰。

---

[72] 参看本章上文注53。

54 # 第二章　马基雅维里的意图:《君主论》

很多论者都曾试图使用“科学的”这个概念,来描述《君主论》的意图。这个描述,如果用意贴切,就是站得住脚的,甚至就是有所裨益的。让我们再一次返回到开始的地方。马基雅维里在“献辞”中,对该书的题材作了三次说明:他在其中囊括了自己关于现代伟人和古代伟人的行为的知识;他敢于探讨君主政体并为之制定规范;他具备关于君主本质的知识。正如“献辞”、该书正文、以及作者在别处①说过的话所显示的,关于伟人行为的知识,即历史知识,只为如下知识领域提供材料,就是,何谓君主政体,各种君主国的特征,为取得并保存君主权力所必须遵循的规则,以及君主的本质。《君主论》旨在传播的,仅仅是后一种知识——那种知识,即区别于具体特殊知识的普遍—一般知识,被认为具有哲学性质或科学性质。《君主论》是一部科学著述,是因
55 为它传播了一个普遍学说,这个普遍学说以源于经验的理念思维为基础,并且对于这个理念思维作出阐述。那个普遍学说,部分地来看,属于理论性质(关于君主本质的知识),部分地来看,属于实践性质(关于君主所必须遵循的规则的知识)。从《君主论》是一部科学著述,而不是一部历史著述这个事实来看,在全

① 1513年12月10日致弗朗西斯科·维托里的信。

书26个章节的标题中，只有三个标题含有专名。[2] 马基雅维里在《李维史论》里提到《君主论》的时候，把它称为一部“专著”。[3] 现在，我们就应该暂且将《君主论》描述为一部专著，意思是说，这本书阐述一个其性质如上所述的普遍学说。就《君主论》是一部专著这个意义而言，它具备一个清澈明晰的写作规划，它的论证沿直线推进，既无上升，又无下降。初看上去，它划分为两个部分。第一部分陈述君主政体的科学或技艺，第二部分探讨关于技艺或审慎的局限性这个年湮代远的古老论题，或者说探讨关于技艺或审慎与偶然机遇之间的关系这个论题。更具体地说，《君主论》包括四个部分：(1) 各种不同类型的君主国(第1—11章)；(2) 君主及其敌手(第12—14章)；(3) 君主及其臣民或盟友(第15—23章)；[4] (4) 审慎与偶然机遇(第24—26章)。我们可以再进一步地说，《君主论》初看上去，似乎不仅像一部专著，而且甚至宛如一部学院派专著。[5]

然而与此同时，这本书恰恰又是一部客观超然的科学著作的对立面。它以“目前统治着人类与曾经统治过人类的一切国家与领土”这样的措辞开始，却以“古罗马人武德的荣光，并未泯灭在意大利人的胸膛”这样的措辞终结。它为诉诸行动发出激情澎湃的吁求，以此形成全书最终的高潮；它向一位当代意大利君主直接进言，呼吁他顺天应人，扭转乾坤，表现出彼时彼地情势之下最为显赫荣耀的文韬武略。全书的终结，酷似具体特殊时代的宗教传单。因为最后这一部分所探讨的，已经不仅是关

---

[2] 《李维史论》，全书142章，有39个章节标题含有专名。

[3] 《李维史论》，第2篇，第1章(234)；第3篇，第19章，第24章；参看第2篇，第20章卷首。

[4] 参看《君主论》，第15章卷首。

[5] 参看本书上文第23页。

于审慎与偶然机遇之间的关系这个普遍性论题；它所关切的，是一个特定意义上的特殊偶然情势。围绕着对于审慎与偶然机遇的关系的明言探讨（第25章）的各章，是全书中绝无仅有的一些章节，它们的标题表明，它们所探讨的是当代意大利的具体情势。既是学术专著，又是特殊时代的宣传品，这样的政治哲学经典著作，《君主论》并非孤例。我们只需要提到霍布斯的《利维坦》和洛克的《政府论》就够了。但《君主论》并不是一个典型例
56 证：它的卷首冷峻超然，毫无渲染，且带学院派气息，它的最后一章慷慨激昂，浮夸雄辩，且用意大利文引用一首爱国诗篇，而这两者之间形成触目惊心的反差对照。马基雅维里的抱负，是不是要集經院学术与爱国诗篇之大成？这种集大成的做法，对于理解政治事务，有没有必要？无论答案是什么，存在于《君主论》卷首以至前25章与全书终结之间的鲜明对照，迫使我们不能不对关于该书论证笔直推进，既无上升又无下降的说法，作出修正。通过将该书卷首与卷尾直接对照，我们旋即意识到一个上升运动。就《君主论》是一部专著这个意义而言，马基雅维里是一位研究者或教师；就《君主论》是一本特殊时代的宣传品这个意义而言，马基雅维里即使没有变成一位摇唇鼓舌的传教士，也变成了一位摇羽毛扇的幕僚策士。他急不可耐，渴望成为《君主论》呈献对象的亲密顾问，以便摆脱自己的逆境，重见天日。[9]《君主论》的运作，在不止一个意义上，呈上升趋势，而且它并不是单纯的直线上升。

与《李维史论》截然不同，《君主论》初看上去是一部传统专著或常规专著。但是这个最初的表面现象，带有经过深思熟虑的蓄意欺骗性。《君主论》刚刚进入全书后半部，它的反传统特

---

⑨ 参看《君主论》，"献辞"。

征就展露峥嵘，而这个反传统特征，坦露在外一段篇幅之后，旋即再次隐没起来。因此，《君主论》的运作，可以描述为先行上升，随即下降。约略地说，顶峰位于全书中部。在该书的第一部分（第1—11章），这个运作过程得到预示：该部分的至高论题（倚赖自己的武力和德行才干所取得的新的君主国）及其最为辉煌的范例（摩西、忒修斯、罗慕洛斯、居鲁士），在第6章中讨论，而这一章恰恰是第一部分的中心章节。

但是让我们对这个运作过程，作一些更仔细的考察。初看上去，《君主论》属于君主史鉴这种传统体例，首先是写给合法的君主看的，而合法的君主最为人所熟悉的情况，在于无可争议的后嗣世袭继承。马基雅维里在《君主论》开始的时候，几乎完全遵循传统习俗，称世袭君主为"自然君主"。他提出，自然的体制安排，与既定的体制安排或惯例的体制安排等同一致，也与普通的体制安排和合理的体制安排等同一致；或者说，自然的体制安排，是暴力手段安排的对立面。他在最初两章中，只使用当代的 57
或几乎是当代的意大利例证：我们在恪守着我们所熟悉的疆域范围。《李维史论》开宗明义，他要传播新的体制和秩序，而在那里我们不可能不注意到，全书的最初两章专门探讨城邦和国家的古老久远的起始源头：我们立即就超越了我们所熟悉的疆域范围。在《君主论》第3章，他继续谈论"自然的体制安排和普通的体制安排"，"普通的体制安排和合理的体制安排"，但是他现在表明，自然对于既定体制，并不比对于推翻既定体制更为赞许，或者，更一般地来表述，自然的体制安排和普通的体制安排，与惯例的体制安排之间，形成某种紧张态势：鉴于征服攫取的欲念，是"自然的和寻常的"，因此，在一位杰出的征服者手中，"自然"君主的颠覆，"古老贵族的灭绝"，就可能比普通世袭继承的

按步就班的和平移交，更为符合自然。[7] 与向前迈进的这一步并行不悖的是，域外例证与古代例证，现身到了前台：土耳其人的表现，特别是罗马人的表现，看起来优于意大利人，甚至优于法兰西人。一位法国主教曾经凿凿有据地指出，意大利人对战争一无所知，马基雅维里在《君主论》中告诉我们，他有感于此，曾经反唇相讥，指法国人对政治一窍不通：只有古代罗马人，才对文韬武略、战争政治，俱悉深谙，他们的行为方式，在该章的中心予以讨论。此外，他超越此时此地的疆域，表现在提及医生们的一个学说，因为医学属于古人的成就，[8] 而且还表现在将罗马人的明智做法，与"我们时代的圣贤智者口中的老生常谈"加以对比。但是，他此时还没有准备好，向关于宗教信仰必须予以坚持这个当代普遍观点发出挑战。在第 4 章至第 6 章，古代例证第一次占据支配地位。第 6 章专门探讨全新国家中全新君主的最荣耀部类，也就是探讨最不普通而又最古老湮远的那个部类。这里所分析的那些立国的先贤，取得他们的权位，所倚赖的是他们的德行才干，而不是偶然机遇；他们的伟大表现在他们成功地开创了全新的体制和秩序，而这些全新的体制和秩序，与既定的为人所熟悉的古老的体制和秩序大相径庭。他们与惯例，与古老的既成体制截然对立，是出于两个彼此矛盾的原因：他们是古代的创新者，是古老的体制在古代的敌人。第 6 章是马基
58 雅维里在《君主论》全书谈到先知者，即谈到上帝与之直接通话的那些人的绝无仅有的一章。第一个拉丁文引语，也出现在这一章。与该章参照比较，全书第一部分的其它章节，呈下降趋

---

⑦ 这样看来，最非凡的征服者亚历山大（大帝），在随后一章的标题中被提到两次，就不足为奇了。

⑧ 《李维史论》，第 1 篇，"前言"。

势。第7章的主人公,是契萨雷·鲍其亚,他是凭借偶然机遇成功取得王位的。在开始的时候,他只简单地被表述为新的君主的一个范例。但是,即使不谈他由于自己所犯的严重错误而以失败告终这个事实,他也并不是一个全新的国家中的全新君主:他作为一个范例,与其说代表了像第6章中的英雄人物那样试图创建全新的体制和秩序的那种新的君主,不如说代表了试图运用新的体制的手段来对古老的秩序实施变革的那些新的君主。于是,从这里开始,《君主论》的论证重点,遂转移到现代例证方面。[9] 关于第8章至第11章,我们只需要注意到,甚至连它们的标题,都不再包含对新的君主的任何提及了;这里所讨论的君主们,充其量也仅仅不过是古旧国度中的新君而已。第一部分的最后两章,如同它的最初两章一样,只含现代例证,尽管最后两章也含有来自意大利境外的例证。

第二部分(第12—14章)标志着从第一部分结尾处开始转向上升。第一部分最后所讨论的,是教会君主国,它们自身并不具备武力。我们现在获知,拥有好的武力,是拥有好的法律所需要的必要条件和充足条件。[10] 正如马基雅维里在第12章和第13章的标题中所表明的,他的论述在这几章里,从最糟糕的武力,上升过渡到最优异的武力。在这一部分中,我们注意到一种从现代例证到古代例证几乎是持续不断的上升转移。这个上升

[9] 第9章对于古代例证悄然不宣的强调,另有特殊原因。它将我们的注意力,引导到《君主论》对市民君主国最重要的现代例证、即美第奇的统治所作的欠妥论述那里去。关于这个问题,马基雅维里只满足于分析它的古代类比,即斯巴达的纳比斯。参看第21章(73)。

[10] 同时比较第10章的首要例证(享有最高限度自由的日耳曼城邦),与第12章关于瑞士人的论述(瑞士人将自己武装到最高限度,并享有最高限度的自由)。这种区别在《李维史论》第2篇第19章(286—287)得到更充分的发挥。

运动，伴随着三次提到一个问题，即应该予以选择的，是现代例证，还是古代例证；而他在中间的那次论述时提出，选择古代例证，更为符合自然。[10]此刻，马基雅维里不仅在向“我们时代的圣贤智者”在政治上或军事上所犯的具体错误发出质疑，而且在向(尽管未提及名字)与他同时代的吉罗拉摩·萨伏那罗拉所犯的根本错误发出质疑：吉罗拉摩·萨伏那罗拉错误地确信，意大利的涂炭与覆灭，是由宗教方面的罪孽造成的，而不是由军事方面的罪孽造成的。在篇幅不长的这一部分(约 10 页)中，马基雅维里提到古代文献，达六次之多，而在篇幅大得多的第一部分(约 37 页)里，他提到古代文献，却只有两次。只是在这个第二部分
59 中，他才接近于以恭敬的姿态，提及政治思想或道德思想的最高权威。他并没有真正提到《圣经·新约全书》，而是提到了《旧约全书》；他并没有真正提到《旧约全书》关于摩西所说的话，而是提到了它关于大卫所说的话；他并没有真正引证《旧约全书》关于大卫所提供的确切措辞，而是使用借喻的手法，涉及到《旧约全书》关于大卫、或与大卫相联系所作的记载。他并没有真正提及亚里士多德或柏拉图，但却提到了色诺芬，他将色诺芬视为君主们可以倚赖的古典镜鉴的作者。而且，第 13 章对《旧约全书》的引证，充其量只为武力的正确选择提供了一个补充例证；而第 14 章卷尾所提及的色诺芬的《居鲁士之教育》，才是他提及的为君主阐述全部道德准则的惟一权威。起码可以说，第二部分的结尾所达到的这个高峰，使我们联想到第一部分的中心所达到的那个高峰：第二部分以赞美第 6 章中誉为四个“最伟大的范例”之一的居鲁士作为终结，或者作为它的最高潮和顶点。在第

[10] 第 12 章(41)，第 13 章(43，44)。参看 1512 年 1 月致彼埃罗·索德里尼的信。

一部分,马基雅维里从容怡然,上升接近到最伟大的行动者那里,然后又从容怡然地下降回来;在第二部分,他事不宜迟,迅捷回升,触及关于最伟大的行动者们的传统理解的渊薮源头。

第三部分(第15—23章)刚一启动,马基雅维里就开始着手,从根本上颠覆政治思想和道德思想的根本传统。强调的重点,是对总的学说实行变革:第二部分的第1章,是《君主论》全书不含任何历史例证的惟一章节。按照传统的和惯例的观点,君主应该身体力行,应该树德务滋,正理平治,而马基雅维里此刻已经不复韬光晦迹,而是开始针对这种传统看法,发出明确公开的、连贯系统的挑战。至此我们开始懂得,他在第二部分,为什么不肯提到那些最高的权威。这是因为,高于《圣经·旧约全书》和色诺芬的那个未予提及的巅峰的,并不是《新约全书》和柏拉图或亚里士多德,而是马基雅维里自己的思想;所有的古代学说或传统学说,都将被一个骇人听闻的新的学说所超越。但是他很谨慎,避免过分耸人听闻。激进创新的诉求虽然已经发出,但却是以一种缓和克制的姿态发出的:他作出说明,他仅仅是以他自己的名义,公开地陈述一个学说,而这个学说,有些古代作者已经隐晦地阐述过,或者已经假口他们笔下的人物阐述过了。[12] 然而这个做法,在实际上增强了马基雅维里对首创性的诉求,正如这个做法在表面上减缓了这个诉求一样:如果一个人没有对某个学说的实体内容作出激进改变的话,那么,他就不可能对这个学说的方式风格作出激进的改变。第三部分的论证,

---

[12] 第17章(52),第18章(55)。第17章(54)插入对于文学文献的仅有的一次提及,在那里,马基雅维里抨击了"那些作者们",而不再像他在第15章卷首所作的那样,仅仅抨击"很多"作者了。附带提一句,在《李维史论》中,"很多作者"早在全书第10章就受到了抨击;与传统的公开决裂,在《李维史论》里比在《君主论》里发生得早得多。

60 从第 15 章开始上升，及至第 19 章或第 20 章，旋即再次下降。在经过十章篇幅的停顿之后，马基雅维里于第 17 章又开始谈论“新的君主”，并在随后的连续三章中继续这样做；在第 21 章卷首，他还在提到“半新的君主”，但是在第三部分余下的篇幅里，这个激进的论题遂已消失殆尽；马基雅维里又再次下降，回到平凡的君主们或第二流的君主们那里去了。[10] 这个运作，与一个发生在使用现代例证还是使用古代例证方面的变化并行不悖。总的来说，截至第 19 章，对古代例证的强调一直在增大；第 19 章以后，现代例证显然占据统治地位。[11] 第 19 章讨论罗马诸皇帝的后三分之二篇幅，可以说标志着第三部分的高峰。这个段落被表述为一个答复，所针对的是“很多人”可能就马基雅维里自己的观点所提出来的反驳。第 19 章恰恰处于第三部分的中心地位，正如第一部分的高峰（第 6 章）恰恰处于该部分的中心地位一样。这一点绝对不是偶然的。第 19 章完成了第 6 章所开始的对于奠基者问题的明文讨论。这样看来，我们就可以有根据地将第 19 章描述为《君主论》全书的高峰，将第三部分描述

---

⑩ 比较第 22 章中君主跟侍臣的关系，与第 7 章（24）所表述的契沙雷·鲍其亚跟侍臣的关系。

⑪ 第 20 章、第 22 章和第 23 章只含现代例证。第 18 章（君主应该如何恪守信义）对现代例证的明言强调，如同第 9 章对古代例证的暗中强调一样，有其特殊原因：马基雅维里将我们的注意力，引导到现代形式的轻诺寡信或虚假伪善那个方面，这种现代形式的轻诺寡信或虚假伪善，与罗马形式的轻诺寡信或虚假伪善截然不同（参看《李维史论》，第 2 篇，第 13 章卷尾）。在这个想法与第 21 章所谓“虔敬的残酷”的说法之间，存在着关联。马基雅维里曾经说明过，第 18 章的论证，要求作者在胆识勇气方面，作出特殊的表现（56）。

为《君主论》全书最重要的部分。[15]第19章对于奠基者们的真实面目或最伟大的行动者们的真实面目，进行了接近于淋漓尽致的充分暴露。[16]水落石出，真相大白，有待于对关于罗马诸皇帝的考察所得，作出普遍性的推演归纳，而这个普遍性的推演归纳，出现在第20章的开始部分。此后，全书立即又开始呈现下降趋势。在这里，马基雅维里提到"我们的古人"、即佛罗伦萨历史先贤们的一个说法，并且以一种异乎寻常的审慎方式，否决了这个说法：[17]在与西方世界在政治哲学领域的伟大传统的最崇高学说实行决裂之后，他转而对一个相对晚近、纯属局部的传统，谦卑地示以恭敬崇拜之意。紧接着，他对"很多人的判断"表示同意，而且，在即将质疑构筑城堡的明智性之前，在即将说明构筑城堡的做法已被大量当代意大利人明智地予以放弃之前，他却说他赞许构筑城堡，"因为这个做法自古以来就一直在使用。"[18]所有的迹象都表明，他是多么希冀使我们相信，他对于善

---

⑮　第19章位处中心，不仅对第三部分是如此，而且对于《君主论》全书继论述了各种不同的君主国之后而出现的整个部分，也是如此；这里所指的，是《君主论》全书在卷首的对照之下，使我们感到始料不及的那个整个部分（比较宣告了"各种不同的君主国"这个论题的第1章、第12章卷首、第15章卷首、第24章卷首）。《君主论》第一部分、第二部分和第四部分，各自含有一次拉丁文引证，而第三部分则含有两次拉丁文引证。试对照正文中所作的观察，比较第6章卷首，与第21、22、23章的卷首。

⑯　参看本书正文第46—47页。

⑰　第20章（67—68）。这里所述"我们的古人们"持有的那个观点，在《李维史论》第3篇第27章（403）被描述为"一段时间以前我们城邦的智者们"所持有的一个现代观点。

⑱　在此之前，马基雅维里刚刚提到对一位君主所怀有的"自然感情依恋"。这是他自第4章卷首以来第一次再次使用这个说法。但是他在第4章所指的，是法兰西臣民对于自古以来就是他们的领主的那些贵族所怀有的自然感情依恋；而他在这里所谈论的，却是对于一个新的君主的自然感情依恋。造成这个转换过渡的部分原因，是他在第19章（60）所谈到的法国民众以恐惧为基础，对法国权贵所怀有的憎恨。

之等同于古老和惯常之物，抱有虔诚的信念。怀着同样的用意，他在这里也对人类的感恩戴德，尊重正义，以及诚实可信，表示
61 信仰，[10] 而这种信念，与他在全书上文中所说过的一切，都很难契合，特别与他在第三部分中所说过的一切，尤其很难契合。

如同第二部分的论证运作与第一部分相似那样，第四部分（第24—26章）的论证运作与第二部分相似。与第三部分的最后几章形成对照，第四部分表现出如下特征：马基雅维里再次谈论“新的君主”，甚至再次谈论“新的君主国中的新的君主”，而且，他再次强调古代的楷模。马其顿的腓力，“不是亚历山大的父亲的那一位，而是被提图斯·昆底厄斯所击败的那一位”，也就是并不属于最高典范的一位古代君主，被描述为出类拔萃的人物，致使同样也蒙受征服的当代意大利君主们，相形见绌，无法望其项背。第四部分的核心章节只含现代例证，而其补救做法，是专门抨击当代意大利的一个信念，或者更确切地说，抨击一个在当代意大利比在过去更为人们所普遍持有的信念。在最后一章，第6章所曾经赞美过的四位英雄奠基人物之中，摩西、居鲁士和忒修斯这三个人重新出场；其中摩西和忒修斯，是第一次重新被提及。马基雅维里在该章使用最为不加掩饰的语言，陈述他对一位当代意大利君主或者这位君主的家族所怀抱的期许。但是他言之凿凿，不留丝毫怀疑余地，宣称他对于一个新国家的新的当代君主所寄予的期望，充其量并不超过对于古代奠基者们的完美效仿，一种可以凭借复活古代意大利的勇武精神而实现的效仿：他并不期待一个全新品类的光荣业绩，也不期待新的创世基业。因而《君主论》的最后一章，其实是一个对于效仿的吁请，是一个对于在当代意大利境内对古代的巅峰业绩实行最

⑩ 第21章(72)。参看第3章卷尾。

辉煌的效仿所发出的吁请,然而,与此同时,《君主论》总的学说,特别是第二部分的学说,即马基雅维里对于古代奠基者们的理解,以及他对于一般意义上的社会奠基的理解,却恰恰是任何效仿的对立面,无论这个效仿多么完美都是如此:当代意大利所可能产生的最辉煌的功业,在于对古代所已经产生过的最辉煌功业的效仿,然而与此同时,当代意大利所可能产生的最辉煌的理论成就,却是"全新的"。[30] 所以我们得出结论,《君主论》全书的论证运作,先呈现上升趋势,旋即回复下降。

《君主论》的一个特征,是该书蕴涵着两对矛盾现象:它既是一部学术专著,又是一本特殊时代的宣传鼓动作品,既带有传统 62
的外观形式,又隐匿着革命性的内涵。在这两对矛盾现象之间,存在着某种关联。作为一部学术专著,该书阐述一个不受时代局限的永恒学说,即一个所有时代都普遍适用的学说;作为一本特殊时代的宣传鼓动作品,它陈述某个具体时代所应予完成的事业。但是这个普遍永恒学说,却与时代密切相关,因为它只是在自己所得以阐发的那个特殊时代,才是一个新的学说,而且,它的革新性质,或者它的不与具体人类社会同步这个性质,并不是一个偶然现象。一个新的学说,如果涉及社会的根本基础,遂不见容于人,招致敌意;这种对于现存旧有学说的背离,这种朝着新的学说的运作,必须慎之又慎,妥善为之,或者说,其革命性内涵,必须由一个传统的外观形式来加以掩护。该书与其得以撰写或者与其为之撰写的那个特殊时代之间的这种双重关系,可以解释为什么其中现代例证所占据的支配地位同样具有某种

[30] 《君主论》中针对古代作者们("那些作者们")所作的最不加限定的无条件抨击[第17章(54)],是在对古代政治家或古代军事将领加以赞美这个上下文背景之下发生的。《君主论》第四部分含有一次拉丁文引证,并且含有全书所出现过的仅有的一次意大利文引证。

双重涵义：现代例证与古代例证相比，其对于在当代的意大利采取行动，更为直接贴切，更为休戚相关。况且探讨现代例证，与探讨最崇高的古代例证相比，或与探讨现存秩序既非当前又不毗邻的源头相比，较为易于避嫌，不太"傲慢放肆"，[21] 或不易开罪于人。如果我们试图把握马基雅维里将《君主论》称为一部"专著"的用意的话，我们就必须将这一点考虑在内。[22] 根据这里的情况，我们有必要补充说，我们是按照"革命"这个概念的确切涵义，来将《君主论》描述为一部革命性的著作的：一位革命者，顾名思义是这样一个人，他触犯法律，触犯作为整体的法律，以便用一个新的法律，一个他确信比旧的法律更好的新的法律，来取而代之。

《君主论》显然是一般学术专著与特殊时代的宣传鼓动作品的结合。但是，这个结合究竟是以何种方式来完成的，却并非那么显而易见：全书的最后一章，确实蹊跷，出现得令人震惊，始料不及。我们确信，如果我们没有忘记，《君主论》同时也集传统的外观形式与革命性内涵于一身的话，那么，这个困难就可以得到解决。作为一部学术专著，《君主论》传播一个普遍学说；作为一本特殊时代的宣传鼓动作品，它提供一个具体的进言，一个特殊

---

[21] 《君主论》，第6章(18)，第11章(36)。

[22] 以"专著"的形式来处理一个问题，意味着对这个问题加以"理念思维"(《君主论》，第2章卷首，第8章卷首)。马基雅维里将他关于罗马十大执政官的论述，称为"上述书面专论"，而他的论述，包括了一个详尽的概要，摘录了李维涉及十大执政官、因而也特别涉及企冀成为僭主的阿庇乌斯·克劳狄的行为的记载(《李维史论》，第1篇，第43章)，而他将他关于罗马元老院的宽宏慷慨的论述，称为"上述那篇书面论文"(《李维史论》，第1篇，第52章卷首)。在《李维史论》第2篇第32章(323)中，"专著(*trattato*)"含有"阴谋"的意思。他将色诺芬的《海罗传》，称为关于僭主暴政的一部"专著"(《李维史论》，第2篇，第2章)，而他将但丁的《帝制论》，称为一部"论文"(《李维史论》，第1篇，第53章)。在《佛罗伦萨史》第2篇第2章中，他将该书第1篇称为"我们的普遍性专著(*nostro trattato universale*)"

的忠告。这个普遍学说自然不可能完全等同于那个特殊忠告,但是它至少必须与之和谐相容。在这种普遍与特殊之间,甚至可能存在着某种关联,而这个关联,应该比单纯的和谐相容更为密切:考虑到《君主论》的原初读者所处的特殊情势,这个普遍学说可能使得那个特殊忠告成为必不可少的,而那个特殊忠告,则 63
可能也需要《君主论》的这个普遍学说,并且可能与任何其它普遍学说都不能和谐相容。无论如何,我们在研究《君主论》的普遍学说的时候,绝对不能忽略洛伦佐·美第奇当时所处的特殊情势。我们必须将写给一般的君主们或写给某一类君主们的每一条普遍规则,都加以翻译和理解为为写给洛伦佐·美第奇个人的具体进言。另一方面,我们同时也必须将最后一章所给予的这个具体进言和特殊忠告,提升到它的普遍性前提的高度。这个普遍性前提的全部真相,可能有别于这里所明言陈述的普遍性前提,而这个特殊忠告的全部内容,也可能有别于这里所明言陈述的特殊忠告。那些未经明言陈述的隐晦涵义,无论是普遍的还是特殊的,都可能会提供线索,使我们能够在这里所明言陈述的普遍学说与这里所明言陈述的特殊忠告之间,看到某种联系。

《君主论》最后一章所提供的那个忠告建议,它所制造出来的困难性,究竟是什么呢?该章出现得蹊跷,令我们感到某种意外和惊异,就这个事实本身而言,我们可以有根据地说,在《君主论》这本书中,出现任何意外和惊人的情况,都不应该使我们感到震惊和始料不及。对照全书第1章所披露的迹象来看,第8章至第11章是我们所意料不到的,更不要说其它意料不到的内容了。况且,只需要以普通的认真态度去阅读《君主论》,我们就可以看到,全书卷尾关于解救意大利于困境所发出的吁请,是这本书合乎逻辑的当然结论。譬如,马基雅维里在第12章中说,意大利当时军事体制的后果是,"意大利曾经任凭法王查斯八世

来蹂躏，曾经为法王路易十二所焚掠，为西班牙国王斐迪南所压迫，又曾经被瑞士人所凌辱，"或者说，意大利曾经"横遭奴役与轻视"。[23] 国势糜烂至此，危急存亡之秋，除了竭智尽忠、整军经武、救亡图存之外，我们还能得出什么别的结论？也就是说，除了采纳《君主论》最后一章对洛伦佐·美第奇的谏言忠告之外，我们还能得出什么别的结论？最后一章构成一个问题，不是因为它是关于解放意大利的救亡呼请，而是因为它对于阻碍着意大利救亡大计的那些困难，保持缄默，只字不提。该章不止一次地说，它所建议洛伦佐·美第奇采取的行动，并非"十分困难"：解救意大利所需的全部要务，几乎俱已经由上帝眷顾安排；留待人间的解放者来完成的，只是余下的任务了。该章制造出一个印象，
64 似乎解救意大利所需要做的事，仅仅是意大利人对异族统治怀有强烈的诅咒憎恶，以及他们重振自己古人的勇武精神；意大利的解放者可以指望，他的同胞们将会给予自发的合作，一旦他"揭竿而起，振臂一呼"，他们就会披坚执锐，执干戈以卫社稷。确实，马基雅维里即使在这里，也强调了对意大利的军事体制实行激进改革的必要性。事实上，他将该章的整个核心部分，即该章的几乎一半篇幅，用于探讨解放意大利所需要具备的军事条件。然而更加令人感到诧异费解的是，他对于解放意大利所需要具备的政治条件，却完全沉默，未置一辞。如果意大利人只会将他们的满腹韬略，赳赳武功，用于自相残杀的话，换句话说，如果他们令出多门，不能首先建立起严格的统一指挥系统和统一训练系统的话，那么在这种情势之下，奢谈意大利全民皆兵，独

[23] 同时比较第13章卷尾与第25章。马基雅维里在第1章提示了13个论题，它们似乎可能需要13个章节来处理，他在第15章提示了11个论题，它们似乎可能需要11个章节来处理。

步天下,又有什么意义?假如我们推测,马基雅维里的爱国激情,暂时蒙蔽了他的眼睛,使他千虑一失,对于艰巨严酷的现实问题,有所忽略的话,那么我们就是在作荒诞无稽之论:他的爱国激情,并没有妨碍他在最后一章中,以冷峻的口吻,如实谈论重整旗鼓,秣马厉兵,甚至没有妨碍他就事论事,讨论其中的细枝末节。意大利的解放者被描述为一位新的君主,因为解放意大利的先决条件,将是引入新的法律和新的秩序:他必须为意大利,作出摩西为以色列人所曾经作出过的那种业绩。然而,正如马基雅维里在该书上文各章所不厌其烦地着重指出的,这位新的君主,必然开罪于他的众多同胞,特别是开罪那些旧有惯例秩序的既得利益者们,而且他的追随者们不足倚赖。意大利解放者的行动,不可避免地将会触犯众怒,伤及天下,他必须有所准备,遭遇顽强的抗拒,而在最后一章中,马基雅维里对于这个问题,却讳莫如深,保持缄默。在这里,意大利的解放者被敦促招募装备他自己的军队,这样的军队,一旦看到他们自己是处于自己君主的统帅麾下,就会军心振奋,面目为之一新:威尼斯人的军队或者米兰人的军队,会不会将佛罗伦萨的洛伦佐·美第奇,看做他们自己的君主?意大利境内形形色色的共和国和君主国可能会为意大利的解放者造成的困难,马基雅维里搁置一旁,只字未提。他暗示到这些困难,仅仅借助反诘,"有谁会因嫉妒而起来反对他",以及有一处提到意大利"领袖们的庸碌孱弱"。他的用意是否要说,无论意大利人可能是多么妒火中烧,他们的爱国激情,都将足以使他们抛弃这些庸碌孱弱的领袖?他肯定暗示到,这位解放者在将意大利解救出来之前,他首先必须握在手中的,将不像该章文内所说的,仅仅是一面旗帜,而是如同该章 65
标题所说,他首先必须将意大利本身,握在手中。一个章节标题,比该章正文更为披露胸臆,这个情况在马基雅维里的著作

中，即使不是绝无仅有的孤例，也是极为罕见的。

第24章和第26章的标题，直接提及当代意大利，除了这两章之外，《君主论》全书只有一章在标题上提到专名，从而把我们的注意力，引导到具有特殊性的问题上去。第4章题为"大流士的王国被亚历山大所占，当亚历山大逝世以后，为什么占领地不起来反叛他的继位者？"[24] 以此看来，在第1章就《君主论》总的学说所说明的写作规划之中，第4章所处的是何种地位，尚且不够清晰明确。全书共有三章探讨"混合式君主国"这个问题，即探讨君主国或共和国攫取新领土这个问题，换句话说，它们探讨征服别国的问题，而第4章，在这三个章节里处在中间地位。第3章所列举的首要例证，是法王路易十二推行的征服政策；然而，被他觊觎、攫取其领土的那个国家，却正是意大利。马基雅维里在第3章，分析了异族征服政策在意大利所遭遇到的困难障碍，对于意大利的解放者来说，这是一个至关重要的论题。通过对那位法国国王在试图永久征服意大利的过程中所犯的错误作出分析，马基雅维里毫无疑问是在为觊觎垂涎他自己的祖国的异族敌人着想，出谋划策。[25] 这似乎可能使我们重新考虑他的爱国主义。但是，我们可以公正地说，这种出谋划策，不过是关于如何保卫意大利抵抗异族支配或如何解救意大利的忠告的另外一面，尽管可能是面目可憎的另外一面。从马基雅维里所作的分析来看，假如那位法国国王没有犯下一些严重的错误的话，他本来是能够轻而易举地抓牢他在意大利的征服成果的。那位法国国王铸成大错，他任凭意大利的各个地方势力遭到毁灭，却使意大利的一个主要势力得以强化，而没有去保护意大利

---

[24] 《君主论》第26章与第4章是以同一个字(*considerate*)开始的。

[25] 参看《李维史论》，第1篇，第23章(153)。

的各个地方势力，同时使那个主要势力蒙受耻辱。我们被迫要
问，从这些分析之中，意大利的解放者会得出什么样的结论。他
是否应该去毁灭意大利的地方势力，同时去强化意大利的主要
势力呢？马基雅维里心目中对地方势力的毁灭，是由契沙雷·鲍
其亚来完成的，他的行动，被马基雅维里推荐为洛伦佐·美第奇
的楷模。然而，听任意大利的其它主要势力得以强化坐大，难道
不会延长甚至增大拒敌于意大利国门之外的困难吗？第 4 章以 66
一个倾斜迂回的角度所探讨的正是这个问题。在那里，马基雅
维里对两种不同的君主国，加以区别对待：其中一种君主国，诸
如被亚历山大大帝所征服的波斯，君主一人君临天下，别人都是
奴隶；另外一种，诸如国王与贵族治下的法兰西，各种势力各自
为政，并非单纯倚赖君主。通过将法国君主政体与被罗马征服
之前的古希腊作出比较，他赋予了这个区别以一个更为普遍的
意义。这样看来，他所关注的是一个区别，一方面，是由一个中
央政府治理的国家，国内的全部政治权力都来自这个中央政府，
另一方面，是存在着各种地区势力或地方势力的国度，这些势力
各自为政。从这个区别的角度来看，意大利与法兰西属于相同
类型的国家。在分析亚历山大对波斯征服的时候，马基雅维里
被迫也就一个相反类型的国家的被征服，即法国的被征服，作出
分析讨论。然而这同时也意味着，他从而得以隐秘不宣，继续进
行始于此前一章的关于意大利被征服的探讨。[㉟] 第 4 章揭示如
下经验教训：征服波斯很困难，而在那里维持住征服成果却比较
容易；相反地，征服法国很容易，而在那里维持住征服成果却比
较困难。法国（在这里的上下文背景之下可读作意大利）比较容

㉟　迟至第 4 章的结尾，马基雅维里才通过提及匹勒斯的失败，通过提及他未能保持住自己在意大利的征服成果，来暗示到意大利。

易征服，因为那里永远会有某个贵族（公国），心怀不满，急于获得外来策应协助，反对法国国王（反对法国境内其它小国）。对法国的征服比较难于维持，因为古老陈旧的地方势力或地区势力，永远会重新冒头发难，效忠法王，反对新君。只要来自地方或地区的王公贵族，尚未根除灭绝，那么，对法国全境一劳永逸的牢固占有，就将是不可能的。我们可以考虑一下，对于这种国家的外来征服者有利的因素，对于这样一个国家的本土解放者来说，并不一定同样有利。然而，正如马基雅维里在第3章所指出的，法国在国力与国家统一方面对于意大利所拥有的优势，其原因在于，勃艮第、布列塔尼、加斯科尼、诺曼底等地区盘根错节的王胄脉络，业已铲除，不复存在。考虑到异族对意大利的占领所造成的刻不容缓的危急情势，意大利的解放者已经面临紧迫形势，不可能从容不迫，坐待国内各王室家族在以世纪计的漫长岁月中，自行衰败消亡。他迫不得已，必将要在最为广阔的规模范围之内，去完成契萨雷·鲍其亚曾经在一个局部窄小的规模范
67 围里所完成过的事业：[27] 古老陈旧的地方效忠及地区效忠，是意大利内忧外患的主要根源，为了根除这种效忠的势力，必须对意大利这些令人厌恶的王室家族斩草除根。契萨雷·鲍其亚在《君主论》全书发挥着决定性的关键作用，其中一个进一步的原因就在于，他在意大利的异族征服者与出身于意大利本土的爱国解放者之间，构成一个中介环节：鉴于他并非纯粹正统的意大利人，他就不太可能被视为他的祖国的潜在解放者。[28] 至于意

---

[27] 《君主论》，第7章（23—25）；参看意大利文版《马基雅维里著作》，第一部分，第637页。参考马基雅维里在《李维史论》第1篇第55章关于封建贵族之有害性的论述。

[28] 所谓"祖国"这个概念，出现于《君主论》之第6章、第8章和第9章，而在专门涉及契萨雷·鲍其亚的第7章里，这个概念则被避免使用。

大利各共和国,从第5章,即专门探讨征服问题的最后一章那里,我们获知,一位君主,或者一个共和国,要想在他们所征服的一个具有悠久的自治传统的共和政体城邦中,确保效忠的话,惟一的途径就是毁灭这个城邦,并且驱散它的居民,无论征服者与被征服者是不是同一个国家的儿子,都必然是如此。[2]

在明言专门探讨解救意大利的那个章节中,关于解救意大利的政治先决条件的信息,旋被隐匿起来,这是因为,马基雅维里希冀为《君主论》全书,维系它的高尚而光彩的目的,避免使这个目的被玷污,被为了它的实现而必然要使用的那些卑劣而阴暗的手段所玷污。他之所以怀有这个愿望,是因为所谓"为了达到目的,可以不择手段"的学说,令人反感厌恶,是因为他希冀《君主论》的结尾,比它的卷首更为具有吸引力和诱惑力。最后

[2] 第5章的题材,被加以略微掩盖[参看靠近卷首从一般国家到城邦即共和国的悄然过渡:"窃取……毁灭(*volerli . . . ruinarle*)"]。几乎毋庸置言的是,该章所列举的,差不多都是古代例证。而更加引人注目的是,罗马人对共和城邦的统治,其方式是同这些城邦结盟,而马基雅维里对于这种统治方式,则保持沉默;见《李维史论》,第2篇,第24章(303),第19章(285);他在《君主论》中,悄然否定了这种统治方式,因为它对于一位将要统治一个统一的意大利的君主来说,是不切实际的。在分析雇佣军队的危害性的时候,他几乎完全仅仅使用显示雇佣军曾经断送或危及共和国的那些例证。于是他事实上就是在表明,雇佣军对于雇佣军自己的领袖而言,其实可以大有助益,譬如斯福尔札,他登基成为新君,所凭借的就是自己手中的武力;比较第12章,与第7章(21)及第14章(36)。根据我们从李维(《罗马史》第37篇27.15)那里获得的记载,马基雅维里所推崇的斯巴达君主纳毕斯,就授予他的雇佣军以最大的信任(李维的这个记述,几乎恰恰位于他关于斐洛比曼的记载之前,马基雅维里在《君主论》第14章使用了这个记载。)所有的这些论述,与第19章涉及罗马皇帝们的士兵的说法及第20章(67)关于不可能在意大利全民皆兵的说法联系起来看,就暴露出一个值得注意的可能性。在这方面,我们同时也应该考虑的,是马基雅维里在第9章接近卷尾、紧跟着他对斯巴达的(僭主暴君)纳毕斯的赞扬之后关于绝对君主政体的优越性所说的话,即他在那里关于传统上被称为僭主暴政的那种君主政体所说的话(《李维史论》,第1篇,第25章卷尾)。我们应该将这个说法,与《君主论》第4章(14)对土耳其雇佣军和法国雇佣军所作的对照,来加以比较。

一章所隐匿的信息，是在关于征服他国的那个部分里提供的。如果我们企望知道，意大利的解放者必将不能不克服来自他的同胞们的何种抵抗，以及他必将不能不多么严重地触犯伤害他的同胞们，那么，我们就必须首先去转而考察关于征服的那个部分。把意大利从野蛮异族手里解救出来，意味着要统一意大利全境，而统一意大利全境，则意味着要征服意大利全国。这就意味着，要在意大利完成的事业，比阿拉贡的斐迪南曾经在西班牙所完成过的事业要艰巨得多，然而在某些方面，两者却是毫无差别。[40] 意大利的解放者不可能指望意大利全境居民自发拥戴追随。他必须推行一个残酷暴戾、阴险毒辣、刀光剑影、背信弃义的铁血政策。对意大利各个王室家族斩尽杀绝，对意大利各个共和城邦夷为平地，在任何时候，只要这种行动有助于达到目的，他就绝对不能心慈手软，畏缩不前。解救意大利，意味着全面革命。为此，首要的和压倒一切的当务之急，是要在涉及道德是非的这个思想领域，实行革命。意大利人必须懂得，爱国的目
68 的赋予一切手段以神圣崇高的性质，无论这些手段，在最为神圣崇高的哲学传统与宗教传统那里，将受到多么强烈严厉的谴责。《李维史论》的第 26 章，在已经为我们理解《君主论》提供了不止一个线索的同时，也证实了我们目前的这个结论。它的标题是："一位新的君主，必须在他所取得的城邦或国家中，革故鼎新，旋乾转坤。"我们从该章正文获知，正如契莎雷·鲍其亚成为罗马格纳的主人，所依靠的完全是所谓"残暴之善于运用"一样，马其顿的腓力在很短的时间内就成为"希腊的君主"，所依靠的完全是不择手段，即使用不仅有害于全部人道的生活方式，而且也有害

---

[40] 比较第 25 章(79)，与第 18 章卷尾及第 21 章卷首，以及《李维史论》第 1 篇第 12 章(130)。

于全部基督教生活方式的那些手段。[31]

法国国王路易十二企图征服意大利的时候,错误地听任意大利的一个主要势力坐大强化,没有去使这个势力蒙受耻辱,而意大利的这个主要势力,就是教会。另一方面,意大利的本土解放者被进言建议,应该运用他的家族与教皇利奥十世之间的渊源关系,去为他的爱国事业,从已经大大强化了的教会那里,争取支持援助。换句话说,他被告诫,要像他的楷模契莎雷·鲍其亚曾经对教皇亚历山大六世治下的教会加以利用那样,来对教皇利奥十世治下的教会也加以利用。然而这项建议,只可能具有某种暂时的权宜性质。为了看到这一点,我们必须考察一下马基雅维里对契莎雷·鲍其亚其人的功过成败所作的思考分析。归根结底,契莎雷·鲍其亚的成功,最终只有利于教会,从而增大了征服或解救意大利的障碍。契莎雷·鲍其亚不过是教皇亚历山大六世手中所利用的一个工具,因此,无论亚历山大六世的意图是什么,契莎雷·鲍其亚都不过是教廷政权手中的一个工具而已。最终成为新的君主并在当代意大利充当楷模人物的,是教皇亚历山大六世,而不是契莎雷·鲍其亚。这是因为,契莎雷·鲍其亚手中的权力,是以教廷政权的权力为基础的。而一旦亚历山大六世逝世,契莎雷·鲍其亚的权力旋即无法挽救他自己覆灭的命运。一位教皇平均统治十年时间;任何意大利君主对于新教皇的遴选所能够施加的影响,都不太可能大于异族强权所拥有的影响;而且,最重要的是,教会怀有它自己独特的目的或利益,而任何人,只要出于有别于强化教会势力的目的,去对教廷

---

[31] 比较《李维史论》第1篇第26章,与《君主论》第7章(24)、第8章(30)、第13章卷尾,第1章及第21章卷首。正如马其顿的腓力"从一个小国的国王变成希腊的君主",靠的是使用最为残酷暴戾的手段一样,阿拉贡的斐迪南"从一个弱主变成整个基督教世界的第一个国王",靠的是运用所谓"虔敬的残酷"。

的权力加以利用，那么这种利用的企图，就都会失信于教会的那种独特的目的或利益，从而自取其辱、使自己处于危险境地；如果我们考虑到所有这些的话，那么契莎雷·鲍其亚的失败，就绝不是偶然的了。[32] 意大利的解放，需要意大利的统一，因此归根结底，需要教廷诸国的世俗化。甚至不宁惟是——按照马基雅维里的看法，教会不仅仅凭借它的世俗权力而成为意大利统一的首要障碍；教会同时也要为意大利在宗教和道德方面的腐化状
69 态承担责任，并且还要为随之而来的意大利政治德行的丧失殆尽承担责任。此外，马基雅维里对瑞士人怀有深刻的恐惧，他认为，瑞士精良的军事体制和军事力量，部分地来源于他们坚韧健全的虔敬德行。他得出结论，假如罗马教廷迁往瑞士的话，人们立即就会观察到瑞士的虔敬德行和道德水准发生恶化，从而也

---

[32] 《君主论》，第3章(11—13)，第7章(23，26)，第11章(37—38)；参看《李维史论》，第3篇，第29章。我们附带注意到，在《君主论》第16章(50—51)，马基雅维里所持续推崇的，是"法国现任国王"、"西班牙现任国王"，以及教皇尤利乌斯二世，而不是现任教皇利奥十世，而利奥十世，却拥有"善，及不可胜计的其它德行"(第11章卷尾)，譬如他的审慎的吝啬，堪称楷模，是为"从事伟业"所不可或缺的条件。参看利奥波德·冯·兰克关于利奥十世奢华无度的记载，载《罗马教皇》，弗里德里希·贝特根编，第1卷，第273页。在《君主论》中，马基雅维里记述了他自己所经历过的两次私人谈话(第3章和第7章)。在第一次谈话中，他曾经告诉一位法国主教，法国人完全不懂政治，否则，他们就不会任凭基督教会的势力(假手契莎雷·鲍其亚的乘机而入)坐大强化了。第二个故事所涉及的，是在尤利乌斯二世当选为新教皇的当天，契莎雷·鲍其亚对马基雅维里所说的话，而那一天恰恰标志着，由于契莎雷·鲍其亚没有对教会施加足够的控制，从而致使自己的前途断送殆尽；事实上，契莎雷·鲍其亚犯了与法国人同样的错误，但是，他可以有一个托辞，即他当时没有别的选择。在《佛罗伦萨史》第1篇第23章中，马基雅维里暗示到教皇政权变成世袭政体的可能性——他本来会不会曾经设想过，一个新的契莎雷·鲍其亚，在使自己成为教皇，成为一个新的教廷王朝的缔造者之后，可能旋即会来挽救意大利？

就会观察到瑞士的力量和势力发生恶化。[33] 他似乎设想过,意大利的解放者所必须完成的,可能会比教廷诸国的世俗化走得更远;他可能必须将教廷迁往瑞士,以期收到一箭双雕的结果。意大利的解放者肯定必须具备勇气,去做乔保罗·巴良尼由于过于猥琐所没有做到的事,即"向那些主教们证明,对于那些循规蹈矩、率由旧章的人们,一个人应该多么睥睨鄙夷,从而自己应该有所作为,而其所采取的行动的伟大,将会使这个行动所可能带来的全部邪恶和危险一笔勾销。"他必须致使意大利,如同"罗马人那个时代"那样,全境统一,版图完整。[34]《君主论》的呈献对象被进言忠告,应该效仿罗慕洛斯这样的人物。而效仿罗慕洛斯,意味着要为罗马重新奠基。但是罗马业已存在。抑或,效仿罗慕洛斯,是否可能意味着重新缔造一个异教的罗马,而这样一个罗马的命运,是重新成为最光荣的共和国,成为一个渊薮温床,成为最光荣的帝国的心脏? 马基雅维里回答这个问题,没有使用这么多的辞句。当他在《君主论》最后一章中第二次提及该书的呈献对象所应该效仿的那些可敬的楷模人物的时候,他却对罗慕洛斯的名字保持沉默。[35] 他迫使我们提出这个问题,而他对这个问题,却是以沉默的方式来回答的。在这个方面,我们可以注意到,在《李维史论》中,"我们"有时候指的是"我们基督教信徒",而在《君主论》那里,"我们"从来不曾具有这个涵义。

---

[33] 《李维史论》,第1篇,第12章。参看1513年4月26日致弗朗西斯科·维托里的信。

[34] 《李维史论》,第1篇,第27章;意大利文版《马基雅维里著作》,第一部分,第683页。

[35] 马基雅维里是以如下方式为他在第26章对罗慕洛斯所保持的缄默作准备的:在第6章,他三次列举了四位英雄的奠基者,而在最后那次列举他们的名字时,他将罗慕洛斯的名字,放到了最后的位置。参看《佛罗伦萨史》,第6篇,第29章。

无论如何，《君主论》所明言传达的普遍学说和明言传达的特殊忠告，都比他的普遍学说的全部真相和他的特殊忠告的全部内容，更遵循传统，更少革命性质。作为《君主论》特征的两对矛盾，即它既是一部学术专著，又是一本特殊时代的宣传鼓动作品，既带有传统的外观形式，又隐匿着革命性的内涵，精巧微妙地交织在一起。正如马基雅维里在第2章开始的时候所说明的，《君主论》全书，构成一张精致的网。这张网的错综狡黠，纤细至悉，与他有的时候对于语言作出使用或施加影响的时候所表现出来的那种惊人的直率不讳，形成鲜明的对照。更确切地说，这张精致的网，与他在适当的时机和适当的场合选择使用语言的时候所表现出来的那种惊人的直率不讳，精巧微妙地交织在一起。

70 关于《君主论》的性质和特征，我们暂且探讨到这里。这本书的主题是君主，但特别是新的君主。马基雅维里在"献辞"中作出说明，他的学说，其基础在于他关于伟人们的行为所具备的知识；但是，伟人们最伟大的范例，却都是诸如摩西、居鲁士、罗慕洛斯、忒修斯这样的新的君主，都是"攫取了或缔造了王国"的那类人物。他在第1章中，将君主国分门别类，而分门别类所依据的标准，是攫取国土的材料和方式方面的区别，而不是结构和目的方面的区别。他因而从一开始就表明，他所关注的，主要是企冀攫取君主国(或者是混合式的，或者是全新的)的那些人，换言之，主要是新的君主。对于新的君主的这种强调，出于一个双重的原因。显而易见的原因是一个事实，即该书的直接呈献对象，就是一位新的君主，而且这个人被敦促告诫，要成为意大利的君主，从而成为一个更崇高意义上的新的君主。这个做法初看上去，似乎只是由马基雅维里出于他的直接对话对象的特殊需要和特殊视角所作的考虑而决定采取的，然而，经过我们反思

就会证明,这个做法对于纯粹的理论思维,同样也是必要的。所有的君主国,即使它们此时此刻已经是遴选产生的或世袭继承的了,最初也都曾经是新的君主国。甚至连所有的共和国,至少那些最伟大的共和国,也都是由非凡人物行使着异乎寻常的巨大权力来缔造的,也就是说,也都是由新的君主来缔造的。由此可见,对于新的君主作出分析探讨,就意味着对于所有的国家和所有的社会秩序的起源或奠基,从而对于社会的本质,作出分析探讨。《君主论》的直接呈献对象,是一位实际上在位的君主或一位潜在的新的君主,这个事实在某种程度上,掩盖着所谓"新的君主"这个论题所蕴涵的突出的理论意义。

《君主论》有的时候讨论一般意义上的君主,有的时候特别讨论新的君主,这个事实所造成的模棱两可的含混状态,由于"新的君主"这个概念本身的模棱两可,而变得更为含混不清。"新的君主"这个概念所指的,可能是某个业已存在的国家的某个王朝的缔造者,即某个古老国度的新君,或者是"攫取"了某个国家的某个人,譬如米兰的斯福尔札,叙拉古的阿加索克利斯,费尔莫的利奥罗托,等等。然而这个概念所指的,也可能是某个新的国家的新君,或者是"一个全新的国家的全新的君主",也就是说,是这样一个人,他不是仅仅取得了某个业已存在的国家,而是缔造了一个国家。一个新的国家的新的君主,依然可能是一个效仿者,这就是说,他延用了别的新君所发明的体制和秩序,或者以其它方式因循他人已经走过的道路。但是,他也可能是新体制和新秩序的奠基者,或者是一位激进的创建者,某个新 71
型社会的奠基人,还可能是某个新的宗教的首创者,简单地说,是诸如摩西、居鲁士、忒修斯或罗慕洛斯这样的人物。马基雅维

里将“先知者”这个概念，授予品第最高的一流人物。[35] 这个概念对于摩西，是恰当的，而对于另外三个人，则未尽贴切。摩西确实是最重要的奠基者：基督教即立足于摩西所奠定的基石之上。

在探讨最伟大范例那章的卷首，马基雅维里毫不含糊地确认一个事实，即他并不期待《君主论》的呈献对象，是一位首创者，或者将会成为一位首创者：他劝告他的这位读者，要成为一个效仿者，或者因循他人已经走过的道路，或者做一个只具备第二流德行才干的人物。这并不使我们感到意外：一位首创者，就不会再需要马基雅维里的谏言忠告了。如同他在“献辞”中所说明的，他希望洛伦佐·美第奇能够“懂得”他自己所“已经明白和已经懂得”的经验教训：他并不期待洛伦佐·美第奇会独立地自行理解掌握那些最为重要的教训。洛伦佐·美第奇可能具备一个“优异”的头脑；他并不需要具备一个“最优异”的头脑。[37] 无论这里的涵义是什么，他作为“一个审慎的人”，被告诫要“因循伟人们已经走过的道路，要效仿那些最为优异的人物”，也就是诸如罗慕洛斯和摩西那样的人物。另一方面，马基雅维里为洛伦佐·美第奇所提供的箴言教训，却不是从罗慕洛斯或者摩西的行为那里提炼上升而来的，而是从契莎雷·鲍其亚的行为那里提炼上升而来的。[38] 这是因为，其它考虑暂且不论，洛伦佐·美第奇期冀中的崛起，倚赖的是他的家族与罗马教廷现任首脑的渊源关系，因而倚赖的是偶然机遇，正如契莎雷·鲍其亚事实上的崛起，所倚赖的是他的家族与罗马教廷一位前任首脑的渊源关

[36] 《君主论》，第1章，第6章（17—19），第8章（29—30），第14章（48），第19章（66），第20章（67），第24章（77）；参看《论战争艺术》，第7篇（616—617）。

[37] 参看《君主论》，第22章。

[38] 第7章（21—22）；参看本书上文第22—23页

系,而罗慕洛斯和摩西的崛起,所倚赖的则是他们自己的德行才干,而不是偶然机遇。在效仿契莎雷·鲍其亚的过程中,洛伦佐·美第奇可能会承认,他与契莎雷·鲍其亚比较起来,相形见绌,无法望其项背;如果马基雅维里的这本书,是为一个具备契莎雷·鲍其亚那种身份地位的人写的,那么,该书就有些文不对题,并且缺乏应有的审慎顾忌了。尽管如此,洛伦佐·美第奇仍然被劝告,要去效仿具备罗慕洛斯和摩西那种等级地位的人物。然而,正如最后一章所显示的,这个效仿行动,与其说是期待洛伦佐·美第奇本人来完成,不如说是期待洛伦佐·美第奇背后所代表的那个显赫家族来完成。

在最后一章,强调的重点完全放在摩西身上。马基雅维里在那里说,上帝是摩西、居鲁士和忒修斯的朋友。这个说法用在摩西身上,比较正当适宜,而用在居鲁士和忒修斯身上,则未尽 72
贴切妥当。这样看来,洛伦佐·美第奇所收到的进言忠告,是应该去效仿摩西。效仿古代先知者,是马基雅维里的那个时代人们所熟悉的一个观念:吉罗拉摩·萨伏那罗拉就是以当代(《圣经》先知)阿摩司或者当代摩西的面目出现的,就是说,是以这样一个人的面目出现的,这个人在新的情势下,沿袭效仿了基督教《圣经》中先知们所曾经从事过的事业。这并不是说,在吉罗拉摩·萨伏那罗拉的用意中对摩西的效仿与马基雅维里所理解的对摩西的效仿之间,不存在任何区别。为了激励洛伦佐·美第奇去解救意大利,马基雅维里提醒他注意上帝已经在他们的眼前所展示了的奇迹:"海水分开,云给你指示道路,石头出水,天雨吗哪[吗哪(Manna)为《旧约》所载以色列人在荒野中时上天所赐食物。——编者注]。"洛伦佐·美第奇所处的那个时代发生的这些仅由马基雅维里一个人出面作证的奇迹,在效仿着摩西所处的那个时代所曾经发生过的奇迹。更确切地说,它们所效仿

的那些奇迹,不是展现在奴役渊薮的埃及,而是展现在从埃及通往《圣经》中希望之乡的路上,即展现在通往一块即将要征服的土地的路上。马基雅维里跟吉罗拉摩·萨伏那罗拉不同,他并不是在预言,佛罗伦萨或者佛罗伦萨的统治者,将会成为意大利全境的统治者,[39] 因为这个事业的成功,此时完全有赖于发挥人的德行才干,而由于人的自由意志的缘故,人的德行才干能不能得到充分的发挥,是无法预料的。按照马基雅维里的估计,这里可能即将出现的情势,是对另一个希望之乡的征服,对于这个前景,马基雅维里似乎是有所保留地向洛伦佐·美第奇作出了允诺。然而不幸的是,效仿摩西这个做法,对洛伦佐·美第奇并没有吸引力;因为希望之乡并不是由摩西所亲手征服的:他死在了它的边境上。通过这种暗淡不祥的方式,马基雅维里这位当代巫师是在预言,洛伦佐·美第奇最终将不可能征服意大利,不可能解救意大利。[40] 他并非真的将他作为《君主论》全书的终结所提出的那个实践性的建议,视为一个切实可行的建议。他已经对于当代意大利的各种力量对比,作出了细致入微、洞若观火的权衡估量,不可能还抱有丝毫幻想。他在《李维史论》所含的两篇"前言"中,接过了《君主论》在这方面所讳莫如深的那部分思路线索;正如他在那里所说的,在意大利,"那个古代德行(指政治德行)已经丧失殆尽,湮没无闻。"成功的希望,不可能寄托在《君主论》卷尾所提出的那个短期规划之中,而只能寄托在《李维史论》全书所涵指的那个长远规划之中。很多论者认为,《君主

---

[39] 1497年3月8(9)日(致里奇加图·贝奇)的信。

[40] 我们在某种程度上,可以从《君主论》第26章所表现的着眼点这个角度,去把握该章所强调的从洛伦佐·美第奇到他的家族的重点转移。关于发源于激情的允诺所带有的不可靠性,参看《李维史论》,第2篇,第31章;关于宏伟的憧憬与大胆的允诺之受人欢迎,参看《李维史论》,第1篇,第53章。

论》的最后一章,不过是激励鼓动、修辞雄辩而已。假如他们随后能就《君主论》谜一般的结尾,作出见微知著的敏锐阐释的话,那么这个断言,就可能成为如下这个事实的一个未经雕琢的粗糙表述,那就是,这一章绝对不能照字面上去理解,或者绝对不值得过分认真重视。

马基雅维里表明他的观点,并不满足于仅仅诱导我们来估 73
量在征服希望之乡方面效仿摩西这个做法所蕴涵的不祥之兆——方面,他强调自己怂恿洛伦佐·美第奇进行的事业的效仿性质,另一方面,他同时也作为一个事实来强调,意大利的解放者必须是一个首创者,一个新的体制和秩序的发明者,而不是一个模仿者。他自己也暗示到战术方面的一些意义深远的发明创新。然而清晰可鉴的是,在这些问题上的首创者或发明者,是马基雅维里自己,而不是洛伦佐·美第奇。因此,关于洛伦佐·美第奇业已注定的失败命运(如果他试图解救意大利的话)所作出的这个涵义隐晦的预言,可以重新表述如下:只有一个具备最高德行才干的天才人物,才可能成功地解救意大利;然而洛伦佐·美第奇却缺乏最高形式的德行才干。有鉴于此,他就必然被迫过分倚赖偶然机遇。马基雅维里对于洛伦佐·美第奇必将在多大程度上倚赖于偶然机遇,既作出了透露,又加以隐瞒,而他这样做所凭借的媒介,则是他在最后一章中所使用的那种宗教语言。他在该章提及上帝的次数,相当于《君主论》全书其它各章的总和。他把意大利的解放,描述为某种神谕的拯救,并把它比喻为宛如《圣经·旧约·以西结书》所描绘的死者复生;他暗指到上帝在意大利所制造的奇迹。无论我们可能会多么希冀自己被这些宗教情结的表达所感染,我们都不会成功。马基雅维里在神谕干预这个问题上的头头是道,不容置辩,提醒我们考虑到他对于意大利全境揭竿而起、自发反抗外敌所怀抱的期待。这个期待,

与此前各章所述意大利人对其解放者和统一者实行强大抵抗的确凿性有所出入，同样地，宗教情结的表达，也与此前所明言给予的说法有所出入。按照那些说法，在士兵之中，可能也在普遍的臣民之中，对上帝的恐惧是有益的或不可缺少的，而君主，则只需要在表面上看起来似乎虔奉宗教，而且，考虑到大多数人的蒙昧冥顽，他轻而易举就能够制造出这个表面印象。在最后一章本身，马基雅维里并没有将上帝亲手制造的那些与某些《圣经》奇迹相仿的当代事件称为“奇迹”，而是将它们称为“没有例证”的“非常”事件：[11] 他由此就否认了《圣经》中那些奇迹的真实性，而且出于一个明显的原因，也从而否认了所有的《圣经》奇
74 迹的真实性。不作出这个否认，他自己对于这些当代“非常”事件随心所欲的杜撰臆造，就会是不可能的：这些凭空杜撰出来的奇迹，具有与《圣经》中的奇迹相同的地位。按照《君主论》的说法，奇迹属于这样一种事件，它们既非司空见惯，又无理念可循。这种事件不可能追溯到任何只具有第二位重要性的原因那里去，而只能直接追溯到上帝。在靠近第25章卷首，马基雅维里实际上是在提出，上帝的一般涵义，事实上不是别的，就是偶然机遇。由此第26章提出，曾经发生于当代意大利的几个奇迹，就是第25章所明言作出的断言的相应体现，这个断言是，偶然机遇在当代意大利发挥着强有力的特殊作用。具体地说，当代意大利曾经蒙受了很多“奇迹般的损失”。[12]在最后一章中，马基

---

[11] 这并不是要否认一个事实，即马基雅维里所见证的那些奇迹出现的先后顺序，有别于《圣经》中摩西奇迹的先后顺序，在这个限度之内，它们确实无例可循。

[12] 《君主论》，第3章(13)，第12章(39，41)，第18章(56—57)，第25章(80—81)；参看《李维史论》，第1篇，第27章。我们可以对《君主论》最后一部分的论证思路，作出如下表述：(1)一切事物都有赖于德行才干(第24章)；(2)很多事都有赖于偶然机遇，但是偶然机遇，可以在具备德行才干者的手中得到控制(第25章)；

雅维里列举了意大利军队在不久的过去所遭受过的七次令人惊骇的惨败。[33]由于没有任何失败不是同时也在产生一个胜利者，所以我们就可以同样有理由地谈论“奇迹般的损失与奇迹般的获得”，这是命运机遇之神的力量在当代意大利占据优势的必然后果。[34]这就意味着，鉴于意大利军事体制的兵微将寡，以及鉴于偶然机遇随之而来所占据的优势，因此，一位君主，如果苦心经营，如果享有左辅右弼，那么他就可能挫败群雄，战胜意大利的其他君主们，取得暂时的巨大成功，正如教皇尤利乌斯二世曾经挫败他的懦弱敌手，取得这种成功那样。具体地说，洛伦佐·美第奇特别可能在托斯卡纳得手，营造蓄集起强大的力量。但是，策划击败控制意大利部分地区的那些君主军事强权，这个念头在当时依然是不切实际的幻想。[35]

构成《君主论》这本书的这个伙伴合作关系的(更何况构成这本书的这个对话)，还有另外那位参与者，如果我们不把他的身份地位、禀赋素质和野心抱负深入考虑在内的话，那么，我们就不可能把握最后一章的涵义，从而也就不可能把握《君主论》全书的涵义。随着洛伦佐·美第奇的地位逐步降低，马基雅维里的身份地位，按照同样的比例而膨胀上升。在全书的卷首，在“献辞”中，洛伦佐·美第奇的形象，雄踞天下极位；而马基雅维里

(3) 解救意大利所需要进行的最重要的那部分事业，已经由偶然机遇来眷顾处理，只有余下的部分，需要留待德行才干来完成(第26章)。

[33] 如果我们想要把握马基雅维里的提示的涵义，我们就必须将作为史实的这七次失败，与他所杜撰的四次奇迹，放在一起加以考虑。

[34] 《李维史论》，第2篇，第30章卷尾。

[35] 在《君主论》“最高峰”的那个部分，马基雅维里谈论到“我们佛罗伦萨人”(第15章和第20章)，而在该书其它部分，他使用的提法则是“我们意大利人”(第2章，第12章，第13章，第24章)。僭主暴君纳毕斯，曾经毁灭了很多古希腊城邦的自由(查士丁：《腓力史节录》，第31篇，第1节)；随着他的被谋杀，那种自由旋即恢复。参看本章上文注⑨。

则被削职为民；命运机遇之神的眷宠与摒弃、人生荣辱、世态炎凉，可谓天壤之别。马基雅维里毛遂自荐，自称手中握有君主们所必然缺乏、而又所必然需要的资料。他描述那个资料所用的方式，是出人意料的，而感到这种出乎意料的，并不仅限于那些由于自身的禀赋配备或专业训练的缘故，自然会联想到统计数
75 据资料的人们。他自称掌握关于君主本质的知识：身处谷底，才是观察山峦的最佳视角，置身巅峰，才是俯瞰谷地的最佳视角，同样地，身为人君，才可能充分了解民众的本质，身为民众的一员，才可能充分了解君主的本质。换句话说，洛伦佐·美第奇和马基雅维里当时各自所处的人生境遇，在命运机遇之神的主宰之下，有着天壤之别，然而，他们两个人所拥有的智慧资源，却彼此平等：每个人各自握有全部政治智慧的一半；他们彼此对于对方，都是天生的完善和补充。马基雅维里并没有说，他们两个人应该为了解救意大利，而把他们各自手中握有的资源，汇集到一起。他也无意把自己所拥有的那一份政治智慧，作为有来无往的厚礼，拱手移交给洛伦佐·美第奇。他在期冀着收到酬答。他渴求改善他的境遇。我们如果考虑到这本书的结尾就可以说，他谋求改善自己的境遇所选择的途径，是向洛伦佐·美第奇证明，应该如何通过成为意大利的君主，来改善他的自身处境。因为正如他在“献辞”中所已经说过的，偶然机遇，加上洛伦佐·美第奇的其它禀赋素质，将会使他成就雄奇的作为，而这个作为，甚至将会超过他目前已有的伟大地位。他把《君主论》呈献给洛伦佐·美第奇，是因为他渴望谋得一官半职。他渴求得以延揽入幕，成为洛伦佐·美第奇的得力幕僚。也许他想成为洛伦佐·美第奇的临时咨询策士。也许他所觊觎的，甚至是某个永久性的幕僚职位。然而他的野心抱负的绝对极限，是成为洛伦佐·美第奇的宫廷权臣，使得自己在洛伦佐·美第奇身边的地位，宛如安

东尼奥·达·万纳弗洛曾经在西爱那君主班道尔福·彼特罗齐身边所占据的那种地位。假如他没有设想到,应该如何使他的主人看中他的才干的话,那么他的愿望,就会是完全没有根据的空中楼阁了。而他的才干的证据,就是《君主论》这本书。但是只凭才干尚且不够。必须使得洛伦佐·美第奇对于马基雅维里的忠诚,或者至少是他的妥当可靠,确信不疑。马基雅维里甚至在"献辞"中,也绝对不能提及一个事实,即他此前已经曾经忠心耿耿,历任要职。因为他在那个时候,是佛罗伦萨共和政权的忠诚使臣,而仅仅这个资历本身,就可能在今天的君主眼中,断送他的前程。他第一次面临这个困难障碍,发生在关于市民君主国的那个章节,而洛伦佐·美第奇的统治,正是这种君主政体的范例。在那里,他分析了关于君主在其臣民之中,应该如何对待贵族这个问题。他把贵族划分为三类,中间的一类所包括的,有由于优柔寡断、天生懦弱而不可能完全效忠君主事业的那些人。马基雅维里向君主建议,只要这种人确系咨询顾问的优秀人才, 76
那就不妨加以任用,"因为当国运昌隆时,他们会因此而尊重你,而当遭遇拂逆时,你所要畏惧的,也就不是他们了。"如果君主的权力从民众那里享有强有力的拥戴支持,那么优秀的咨询顾问,就会实行必要的谨慎懦弱:那些能够独立判别事物的少数人、"不会敢于对抗倚仗国家的尊严作为后盾的多数人们的观点。"由于马基雅维里涉嫌曾经参与过一次反对美第奇家族的阴谋,他就特别有必要通过《君主论》来证明,他这种人,永远也不会轻率鲁莽,卷入那种危险的图谋,因为他们所要权衡考量的,只是一个行动大概会造成的后果,而不是这个行动可能带有的任何高尚内涵。他所展示出来的,几乎是在他自己与一个密谋颠覆君主的潜在阴谋家之间所进行的一场对谈的奇观,在这场对谈中,他试图使那个阴谋家认识到,他的念头是鬼迷心窍,愚蠢而

又危险；假如洛伦佐·美第奇读了《君主论》的话，那么这个奇异的对谈设想，就一定会使他有所领悟，打消疑虑。而最后，马基雅维里终于直抒胸臆，明确进言，一个新的君主应该如何对待那些在他当政之初曾经涉嫌效忠前任政权的人们。他直言敦促这位君主任用这样的人。“西爱那君主班道尔福·彼特罗齐治理他的国家所倚赖的，主要是那些曾经被他所疑的人，而较少得力于其他人。”这样的人迫不得已，以带罪之身取谅于人，这个事实本身就使他们诚惶诚恐，甘愿充当君主的忠仆。然而，马基雅维里这样不遗余力，证明自己的王佐之才和忠诚可靠，却有可能欲盖弥彰，适得其反。他的潜在雇主完全可能会问，一个像马基雅维里这样精明强干的人物，一俟罗致人幕，成为重臣策士，焉知不会非池中物，焉知不会矜功伐能，代拆代行，功高震主，尾大不掉。马基雅维里使尽浑身解数，打消他的满腹狐疑，办法是提出一条绝对可靠、不可能出差错的普遍公理，它宣布一个君主，假如自身尚不贤明，就无从知人纳谏。[45] 马基雅维里在向新的君主毛遂自荐的这个过程中，致使自己暴露于这种龙潭虎穴、险象环生的严重危害之下，考虑到这一点，我们可能不禁会问，按照他自己所主张的原则，他是否其实应该放弃仕途，安于贫贱，无官一身轻。这个问题在《君主论》中，自有难言之隐，所以他是在《李维史论》中回答的。他解释说，置身于他这种地位的人，假如
77 激流勇退，安于贫贱，那就会使得自己每时每刻都处于万劫不复的凶险之中；在向君主进言的时候，他们肯定必须“瞻前顾后，和缓有度”，也就是说，他们必须流行坎止，避免圭角毕露，避免在

[45] 《君主论》，第 9 章（32），第 18 章（57），第 19 章（58—59），第 20 章（68—69），第 23 章（76—77）。在第 20 章和第 21 章的每一章中，马基雅维里都为君主制定了五条规则；第 20 章的第四条规则所涉及的，是任用那些在新君当政之初涉嫌不忠的人；第 21 章的第四条规则，是敦促君主褒奖身怀优异技艺的任何人才。

某个大胆激进的规划方案中出头领衔,成为它的首要的或仅有的推动者。只有在这个大胆规划具有强大的后台背景的情况下,他们才可以跻身其间,参与其事,承担某种程度的风险。[1]马基雅维里向洛伦佐·美第奇明言提出的具体建议,即他在《君主论》最后一章中所呈进的那个建议,是一个不露圭角、分寸周到的建议,既因为这个建议对于解救意大利所需要采取的极端处置措施保持沉默,又因为它迎合了绝大多数意大利人的口味,只可能非常受欢迎,而不可能是相反。

我们迄今还没有考察马基雅维里的那个蹊跷说法,就是,他自己拥有全部政治智慧的一半,即关于君主本质的知识,与此同时,洛伦佐·美第奇可能拥有全部政治智慧的另外一半,即关于民众本质的知识。他提出这个说法,与他自称意欲为君主政权制定规则,处于同一个上下文背景之中。然而,向君主呈上关于应该如何统治国家的规则,就必然意味着开导君主,他们应该如何治理民众。由此可见,马基雅维里如果并不是同时也具备关于民众本质的真知灼见的话,他就无从扶佐君主。事实上,鉴于他在《君主论》中所做的,正是把这种知识传授给他的君主,他也就暴露出大量的证据,说明他实际上具备这种知识。这样看来,他通晓君主所通晓的有关的一切,此外,他同时也通晓君主毫无所知的大量有关知识。他不仅是某位具体君主的潜在顾问,而且也是普遍意义上的所有君主们共同的导师。他提供的箴言教训,其中不止一个,是君主们所完全不需要的,因为即使没有他的传授,君主们也会业已熟悉这些事了,有鉴于此,他事实上同时也在通过《君主论》这本书教诲臣民们,他们应该从自己的君

---

[1] 《李维史论》,第3篇,第2章卷尾,第35章(422—423)

主那里期待什么,或者君主本质的真相实际上是什么。[48] 作为某位具体君主的一名顾问,他向某个具体个人进言;作为关于政治智慧的导师,他直接面对四海之内,普天之下。他表明自己的这个双重身份,与此相应,也表明自己的对话对象的双重性,所凭借的途径,是他对于第二人称的人称代词的选择使用:在称呼君主的时候,甚至在称呼图谋颠覆君主的阴谋家的时候,也就是说,在称呼采取行动的人物的时候,他一概使用"汝[Thou]"这个古体称谓,而在称呼那些兴趣首先在于理论方面的对话者的时候,无论这种理论兴趣是纯粹的还是暂时的,他都使用"你[You]"这个字。《君主论》属于后者的这类对话者,等同于《李维史论》全书的对话者,即"年轻的一代"。[49]

78 至于君主们的导师,马基雅维里只提到一位,就是抚育了阿基里斯和其他很多古代君主的那个半人半马的怪物开伦。马基雅维里自己的楷模,是一个神话人物:他经常返回到事物的初始源头,不仅表现在将英雄的奠基者们当做他最崇高的论题,将社会的根基当做他最根本的论题,而且同样也表现在他自己的做

---

[48] 比较《李维史论》第1篇第30章(163)与第29章(160—161)。

[49] 在《君主论》的"献辞"和第26章中,当马基雅维里向洛伦佐本人提及洛伦佐的时候,他所使用的是复数尊称,除此之外,他仅仅在联系到诸如"认识"、"发现"、"考虑"、"理解"这些动词的时候,才使用第二人称复数的代词。后者的案例,我相信在《君主论》中共有11次,而在《李维史论》中,如果我没有记错的话,则只有两次(第1篇第58章[221]与第2篇第30章[317]);在写给潜在君主的《李维史论》那里,对于行动者与思索者作出区分的必要性,不似在《君主论》中那么大。参看《李维史论》第2篇"前言"。在专门探讨谄谀者的《君主论》第23章(75),马基雅维里在向君主本人提及君主的时候,使用"汝"这个古体称谓,而他在谈及审慎的君主的时候,使用的则是第三人称代词:他并不是一个谄谀者。第3章(10—11)完美无瑕地昭示出,马基雅维里这位导师,是如何与他的读者们合作考察某些问题的,正如该章同时也完美无瑕地昭示出,在这种合作的过程中,他的那份贡献,是如何有别于他的读者们而作出的。

法之中。他的楷模,一半是兽,一半是人。他敦促君主们,特别是敦促新的君主们,首先要对这两种本性,即兽性和人性,都加以利用;而在效仿的时候,他们应该索性效仿兽类,即利用狐狸般狡猾、狮子般凶猛的那种人,或者对两种本性都加以效仿。[③]对于兽类的效仿,取代了对于上帝的效仿。这里我们可以注意到,对于人本主义不足为训这个真理,马基雅维里是我们最为重要的见证人。鉴于人类理解自己,必须以非人的外界整体作为凭借依据,或者必须以非人的外界整体的起源作为凭借依据,或者说,鉴于人是这样一种存在,它必须超越人性,因此人类,如果不是朝着超人的方向去超越人性的话,那么就必然朝着低于人性的方向去超越人性。而 *Tertium*[第三种可能性],即人本主义的可能性,则 *non datur*[根本没有提供]。我们可以从马基雅维里联想到斯威夫特,他的最伟大的著作,是以人们应该效仿贤马国的贤马这个劝诫箴言作为终极高峰的;[④] 或者联想到卢梭,他要求返回到自然状态去,返回到一种低于人类的状态,也可以联想到尼采,他提出真理不是上帝,而是一个女人。至于马基雅维里,我们至少可以同样有根据地说,他用对半兽半人的开伦的效仿,取代了对一半是上帝、一半是人的耶稣基督的效仿。如同马基雅维里所说明的,这个半兽半人是古代作家们笔下的创造物,是艺术想像所创造的怪物。西庇阿在效仿居鲁士的时

---

③ 《君主论》,第 18 章(55),第 19 章(62)。

④ 如果一个半人半马的怪物,是这样一种存在,它集完美无瑕的马和完美无瑕的人于一身的话,那么,斯威夫特笔下那些具有理性的贤马,就是半人半马的怪物。为了把握《格利佛游记》中关于效仿这些半兽半人怪物的箴言的涵义,我们必须从一些事实开始着手探讨,就是,小人国与巨人国之间的关系,是在效仿象征现代人与古代人之间的关系,而在这部著作的最后两个部分,这同一个关系,又在另一个不同的层面上,重新得到效仿象征。

候，实际上是在效仿着色诺芬笔下的一个产物。⑫ 同样地，如果贯彻某个学说，可以被正确地称为效仿那个学说的话，那么君主们在效仿开伦的时候，实际上也将不会是在效仿开伦，而是在效仿古代的作者们。但是，无论君主们或者其他行动者们的确切情况是什么，马基雅维里将据说开伦曾经传授过的学说，转而传授给君主们，那么，他都肯定是在效仿开伦，或者是在追随把开伦创造出来的那些人。然而，正如我们此前所已经注意到的，马基雅维里公开地以他自己的名义，传授某些古代作者隐秘地假口他们笔下的人物所传授的那个学说，仅仅通过这个做法本身，他就已经是在提出一个彻头彻尾的全新学说了。他是一个全新类型的开伦。

79 作为普遍意义上的君主导师，或者作为新的君主的导师，马基雅维里对于当代意大利的君主们所面临的特殊问题，并不是真的特别关切。他对这些特殊问题所怀有的兴趣，只是将它们当做例证来使用，以便阐明那些典型的普遍问题。因此，《君主论》的首要目的，并不是向一位当代意大利君主提供特殊的咨询忠告，而是就全新国家中的全新君主这个问题，阐发一个全新的学说，或者是就最为惊心动魄的政治现象，阐发一个令人惊心动魄的学说。从这个事实出发，我们就可以把握最后一章的涵义了。该章提供那个特殊的咨询忠告，目的在于面对现存既定观点这个法庭的裁决，为一个新异的普遍学说作出辩护：假如一个普遍学说，最终被归结到一个特殊的咨询忠告，而这个特殊的咨询忠告，听起来又宛如为解救意大利所发出的吁请那样正当可敬、高尚体面、堂皇可嘉的话，那么这个普遍学说，无论自身其实是多么新异，多么面目可憎，它看上去就都可能显得尚有赎救白

⑫ 比较《君主论》第14章卷尾，与《李维史论》第2篇第13章。

新的余地,不致药石无功,疾不可为。然而这个变形转换,应该如何来完成呢?马基雅维里所做的事,并不仅仅是把为实现那个神圣目的所需要诉诸的那些亵渎神明的手段,加以匿影藏形,不予提及。他不声不响、秘而不宣,暗中放进了一个新的目的,一个在此前25个章节的论证中找不到依据的目的。他教促洛伦佐·美第奇去解救意大利,而这样做所借助的论证依据,是出于爱国主义的名义,或者,用他在第26章靠近卷首的地方所暗示的一个概念来说,是出于共同福祉的名义。这样一来,他就制造出一个印象,仿佛这部著作通篇所鼓吹的全部那些骇人听闻的规则和劝诫,都只是为了促进共同福祉的缘故才鼓吹的。于是,最后一章就为该书主体所倡导的那个触目惊心的学说,提出了一个令人可以容忍的阐释。但是,此前25个章节对于共同福祉,完全沉默,只字未提。第26章靠近卷首对共同福祉所作的这个暗示,具有该章的其它惊人特征所具有的相同地位:即对意大利全境自发奋起、抗击异族入侵的期待,以及对宗教情结的表达。只有当我们沿着此前各章所要求的思路,对最后一章所提出的那个特殊咨询忠告,作出政治分析的时候,我们方才意识到,即使我们仅仅想对这个特殊咨询忠告予以考虑,我们也必然已经完全背离了传统道德和传统信念。然而,一个审慎明智的读者,不能满足于仅仅提出如下问题,即那个特殊咨询忠告如何可能诉诸实践,以及那个特殊咨询忠告在特定的情势之下能否诉诸实践。他必须进一步提出一个更为尖锐的问题:假如该书 80
主体中所提倡的那些违反道德的政策,并不是在为一个爱国主义的目的服务的话,那么,马基雅维里会不会就对这些违反道德的政策,加以谴责鞭挞?抑或,那些违反道德的政策与一个爱国主义的用途,是不是仅仅彼此和谐而已?我们是不是不可能将《君主论》的爱国主义结论,理解为对于某个意大利君主利己自

私的策划图谋所作的粉饰美化？答案是毋庸置疑的：《君主论》通篇所提倡的那些违反道德的政策，并不是以共同福祉为依据来论证的，而仅仅只是以君主的一己私利为依据来论证的，仅仅只是以君主对他个人的福祉、安全和荣耀的利己关注为依据来论证的。[35]全书卷尾对爱国主义的终极诉求，为马基雅维里倡导

---

[35] 马基雅维里甚至没有说，作为科上楷模的契莎雷·鲍其亚，是被爱国主义所驱策激励的，或者是以共同福祉为念的。他确实没有把契莎雷·鲍其亚称为罪犯，从而将他与邪恶的僭主暴君阿加索克利斯区别对待。但是，如果我们考察一下这两个人的行径的话，这种区别对照就变得模糊不清了：在把阿加索克利斯称为罪犯的时候，他以权宜计，对这个人采用传统的评判，而对契莎雷·鲍其亚作出的传统评判，则尚且从来不曾存在过。针对阿加索克利斯的传统谴责，部分地是基于一个事实，即他是从"一个微末低下的处境"上升到君主权力的高位的。马基雅维里在解释马克西米纳斯的失败时（《君主论》第19章［64—65］）曾经涉及到一个类似的考虑，但是，正如我们可以从《李维史论》第2篇第13章所看出的，这个考虑与他自己所作的评判并不相关，更何况在《君主论》的"献辞"中，他同样也将他自己描绘为"这样一个卑微的人"。马基雅维里何以不得不谈论一个罪恶的统治者，主要原因在于，他别无选择，不能不表明，在涉及奠基者这个问题的时候，他在对罪犯与非罪犯之间的传统界限加以质疑。这样，他就把阿加索克利斯作为邪恶统治者的经典例证来表述，这样的统治者，目无神谕儆戒，目无人为法律，嗜杀成性，背信弃义，毫无信念，残酷无情，亵渎神明；阿加索克利斯确实精明敏锐，智力过人；阿加索克利斯是独步天下的首领人物，但是他不能算做一个最优异的人；他的行动能够为他攫取帝国，却不能为他赢得荣誉；他确实为他的臣民或平民带来了裨益，但是他这样做，当然完全是出于利己自私的动机。马基雅维里随后，将他自己在谈到阿加索克利斯时关于富于才干的邪恶统治者与富于才干的非邪恶统治者之间的区别所说过的一切，全部改口收回。第一个步骤是赞美纳毕斯，他在《君主论》中称之为君主，在《李维史论》中称之为暴君：纳毕斯所推行的政策，在根本的意义上，与阿加索克利斯相同无异［比较《君主论》第9章(33)及第19章(58)，与《李维史论》第1篇第10章(122)及第40章(187)］。第二个步骤是质疑"独步天下的首领人物"与"最优异的人"之间的区别：拥有好的武力，是拥有好的法律所需要的必要条件和充足条件，而阿加索克利斯，即拥有好的武力；被当做最优异的人来竭力加以盛赞的居鲁士，并没有被誉为有所信念，慈悲为怀，笃信宗教，但是他以智力过人著称，即以阿加索克利斯所同样具备的那种素质著称。阿加索克利斯之所以不能算做最优异的人，其中一个原因，在于他所表现出来

违反道德的行动方针，提供了一个托辞。从这个事实来看，他的品格，完全可能甚至比他的最为势不两立的宿敌所可能设想到的，还要更为阴暗。然而与此同时，我们并不必定要认为，一俟我们断言，《君主论》最后一章，不过是修辞粉饰而已，他不具备思想清澈明晰、写作神工鬼斧的能力，我们的问题就可以迎刃而解，我们的探讨就可以万事大吉了。

这些观察并不是要否认，马基雅维里是一位意大利爱国者。假如他对于那些蹂躏他的国土、践踏他的美好家园的野蛮异族无动于衷，没有诅咒憎恨的话，他就不是人类的一员了。我们所要否认的只是，他对他的祖国的热爱，或者他的祖国本身，是他所最为珍视的资源财富。他的全部存在的核心，是他关于人、关于人的根本生存条件和关于人类事务的思想。他在提出这些根本问题的时候，必然就超越了意大利这个论题的疆域范围和局限性，而且通过这样做，他也得以利用他的读者们的爱国主义情结，同时也利用他本人的爱国主义情结，来服务于一个更高的目的，服务于一个隐秘不宣、讳莫如深的目的。我们所必须考虑到的，还有马基雅维里的爱国主义所带有的一个模棱两可、含混不清的特征。所谓"祖国"这个概念，《君主论》全书总计提到八次。在一个场合，被描述为祖国的是意大利。在六个案例中，祖国指的不是国家，而是城邦。还有一个地方，提到了四个祖国；其中

的暴戾残酷，毫无人性；然而，同样也被描述为暴戾残酷、毫无人性的汉尼拔，却被认为是一个最优异的人。〔比较《君主论》第12章(38—39)、第14章(47—48)、第17章(54)、第26章(81)，与《李维史论》第2篇第18章(280)及第3篇第21章卷尾。〕最后一个步骤是证明，荣誉可以通过犯罪来取得，或者说，尽管犯下了罪行，依然可以取得荣誉。这一点，在塞普蒂摩斯·塞威勒斯那个案例那里，显示得最清楚(见本书上文第46—47页)，然而在《君主论》第18章靠近卷尾那里，同样显示得毫不逊色，更不用说马基雅维里在《李维史论》第1篇第27章中对詹保罗·巴良尼所作的观察了。

两个指的是城邦(罗马和雅典),另外两个指的是国家:其中一个国家是波斯;至于另外一个国家,即由摩西所赋予崇高地位的那个祖国,其具体所指,不清楚究竟是埃及还是迦南、是摩西的诞生地还是他的希望之乡。[64] 当我们将这个观察运用到马基雅维里身上的时候,我们旋即意识到,在他的意大利爱国主义与他的佛罗伦萨爱国主义之间,存在着某种紧张态势。或者,我们是否
81 毋宁说,在他的罗马爱国主义与他的托斯卡纳爱国主义之间,存在着某种紧张态势?在他的超越爱国主义的思想核心与他对意大利的热爱之间,存在着某种紧密的关联。意大利是古代罗马的崇高荣耀所发源产生的那个土壤。马基雅维里确信,人们世世代代,或多或少地保存着他们出生的故土所蕴涵的那个原始本质。如果我们说,全世界迄今所经历过的最为伟大的政治业绩,是意大利的土壤所孕育的成果的话,那么,我们就有理由期望,全世界在政治上的复兴与新生,将会率先在意大利发生;意大利的儿子们是最具有天赋的人;无论是在《君主论》中,还是在《李维史论》中,被提及的所有现代作者,无一例外地都是意大利人。由于这种政治复兴是与思想领域的一种激进的变革密切相连的,所以,发自意大利的期望和为意大利所寄予的期望,就并不仅仅首先具有狭义的政治性质。马基雅维里所最萦怀为念的意大利的解放事业,不是从政治上将意大利从野蛮异族手中解救出来,而是从思想上将意大利的某个精英集团从一个不好的传统中解放出来。然而,恰恰因为他确信,人们世世代代或多或少地保存着他们出生的故土所蕴涵的那个原始本质,而且,既然罗马人的本质与托斯卡纳人的本质并不相同,因此,他所怀抱的

[64] 《君主论》,第6章(18),第8章(27,29,30),第9章(31,33),第26章(84)。

期许，同时就也来源于他对于托斯卡纳的光荣历史的追忆和缅怀：[65] 古代意大利的伊特鲁里亚人，曾经为罗马人的宗教作出过决定性的贡献。他似乎将他自己视为托斯卡纳的光荣历史的再现者，因为他同样也在作出贡献，为罗马提供一个新的宗教，或者提供一个新的宗教视野。或者，他所联想到的，也许是塔奎尼乌斯·普里斯库斯，这位传说中出生于伊特鲁里亚的古罗马国王，曾经强化过罗马政治形式中的民主因素。

进一步说，一俟我们把握住马基雅维里的理论关怀中所蕴涵的这种强硬的不妥协性质，我们就不再受到压力，一定要他为在实践方面所频繁推荐的那种不顾后果的态度承担全部责任了。《君主论》通篇所给予的那些冷酷无情的忠告建议，与其说是写给并不需要这些忠告建议的君主们看的，不如说是写给企冀理解社会本质的“年轻一代”看的。《君主论》的这些真正的写作对象，是在这样一些学说的滋育之下成长起来的，这些学说，对照马基雅维里的全新学说来看，对于人类的善，可能也对于宗教创世的善，怀有远远更为坚定的信念，因而也远远地更为高雅柔弱。一个由于后天培育或先天禀赋而胆怯畏缩的人，除非他有意识地使得自己臻于鲁莽蛮横，否则他就不可能获得勇气，获得介于懦弱与鲁莽之间的勇气，同样地，马基雅维里的学生们， 82
为了摆脱他们的柔弱畏怯起见，也需要首先经历一个致使自己臻于严酷无情的炼狱洗礼。换句话说，一个人研习劈刺武功所选择使用的器械，应该比实战武器沉重得多。[66] 同样地，我们掌握治国之道，也必须举轻若重，临深履薄，设想极端情势，研习极

---

[65] 《君主论》，第26章(83)；《李维史论》，第2篇，第4章靠近卷尾；第3篇，第43章；《论战争艺术》，卷尾；比较《李维史论》第1篇第1章卷尾，与李维的《罗马史》第1篇34.12—35.12，以及《罗马史》第5篇15。参看本章上文注⑦。

[66] 参看《论战争艺术》，第2篇(489)。

端处置手段，尽管在现实政治生活中，这些极端情势和极端处置手段，即便发生，即便适用，也极为罕见。《君主论》里的很多论述，并不是严肃当真的，而只是为了服务于一个教学目的，不仅那些最令人心安理得的论述是如此，而且恰恰是那些最为骇人所闻的冷酷表述，尤其是如此：一旦我们懂得了它们，我们就会看到，它们其实怡情悦性，会使我们忍俊不禁，而且它们背后的用意，也确实是赏心悦目，以博我们一笑。为了把年轻人诱离古老学说，争取到新的学说这一边，马基雅维里迎合年轻人并非阳春白雪、至高至雅的口味，或者为了这个目的，迎合普通民众的口味；[57] 他表现出一种倾向性，偏爱激烈冲动，雷厉风行，而不喜审时度势，稳健沉着。在《君主论》中，他说，一个君主征服了一个城邑，如果这个城邑不习惯于在自由中生活，而且如果这个君主不能亲自去住在那里的话，那么，他就必须毁灭这个城邑。在《李维史论》中，他说，恰恰是君主（如果他不是野蛮暴君的话），跟共和国不同，他会尽其所能，赦免被他征服的城邑，予以保护，不伤害它的自治。[58]《君主论》所推荐的另一个断然措施是，当两个强邻正面冲突的时候，必须避免采取中立不倚的立场：与一方结盟，永远比保持中立有利。而随后，马基雅维里逐步地透露了这个忠告的局限性。他首先承认，中立立场并非永远凶险致命。然后他宣称，考虑到正义的力量，倒向一方比不偏不倚较为安全。此后他又表明，面临两个强邻相争，在某种情势之下，放弃中立，极为不智。最后他承认，没有任何方针是绝对安全的，或者换句话说，正义的力量，并不像他此前所说的那样

---

[57] 参看《李维史论》，第1篇，第53章。

[58] 《君主论》，第5章；《李维史论》，第2篇，第2章(239—240)。在《李维史论》的此前一章(234)里，出现了全书对《君主论》很少的一次提及；而那里所指的是《君主论》第3章，即讨论征服问题的那个部分。

强大。[59] 他在《君主论》中大声疾呼，当务之急、至关重要的，是拥有好的武力；至于审慎的必要性，他则相对而言，告诫得不那么苦口婆心，不遗余力。[60]

我们必须再次考察一下马基雅维里的如下说法，即他具备关于君主本质的真知灼见，而洛伦佐·美第奇则可能具备关于民众本质的真知灼见。如同我们已经说过的，这个说法是荒谬的：鉴于身为君主，就意味着治理民众，因此不充分了解民众，就不
可能充分了解君主；何况马基雅维里在《君主论》的通篇，都昭示 83
了他对于民众本质所拥有的知识，而且，如同他在《李维史论》里所明言说过的，君主与民众之间，并无本质上的区别。[61] 由于他对于民众的本质了解得很充分，他甚至曾经蹊跷地暗示过，他自己就是一位君主。对于这个暗示，只有那些对色诺芬或柏拉图不够熟悉的人们，才会感到诧异：深谙统治智术的人，其接近于名副其实的真正统治者的程度，要超过那些实际上在位的统治者，这些统治者在位，仅仅倚仗世袭继承，武力强制，诡诈欺骗，或者仰仗对于治术毫无所知的民众的推选。[62]然而，如果说马基雅维里是君主的话，他并不是只知蹈常袭故、步人后尘的那种君主，而是一个新型君主，一个开创者，一个真正的奠基者，新的体制和秩序的发现者，一个具备至高德行才干的人。事实上，如果

---

[59] 《君主论》，第21章(71—73)。

[60] 《君主论》，第12章(38—39)，第19章(58)；《李维史论》，第1篇，第4章(103)；意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第473页。

[61] 《君主论》，第3章(6)，第6章(19)，第9章(31，32)，第10章(35—36)，第17章(53)，第18章(57)，第23章(75)，第24章(78)；《李维史论》，第1篇，第57章，第58章(217—219)。在《君主论》第7章(22)和第8章(28)，他将他曾经在"献辞"中用在自己身上的说法，用在契萨雷·鲍其亚和阿加索克利斯身上。

[62] 比较《李维史论》"献辞"，与1513年12月10日致弗朗西斯科·维托里的信。

我们可以恰当地将宗教先知者称为某个新的社会秩序的奠基人,如果这个社会秩序是包罗万象的,而不仅局限于政治方面或军事方面,那么,马基雅维里就是一个宗教先知——新的罗慕洛斯、新的努马·庞皮利乌斯或者新的摩西,不是洛伦佐·美第奇,而是马基雅维里;这个新的罗慕洛斯,新的努马·庞皮利乌斯,或者新的摩西,是这样一个人,他不仅仅是在新的情势下,去重复罗慕洛斯、努马·庞皮利乌斯,或者摩西在过去所曾经做过的事,而是像他们三个人一样具有开创性。在《君主论》的最后一章中,他证实了曾经在当代意大利的某些地方发生过的某些超自然奇迹,某些与摩西那个时代所发生过的奇迹相类似的奇迹。那些古代的奇迹,发生在从奴役的温床通往希望之乡的路上:它们发生在《圣经》西奈山启示的前夕。由此可见,马基雅维里其实是在提出,即将发生的,不是对一个新的希望之乡的征服,而是一个新的启示,一个新的法规准则的启示,一个新的基督教十诫的启示。而即将引进这个新的法规准则的那个人,不可能是洛伦佐·美第奇,不可能是一般意义上的任何其他君主。即将引进这个新的法规准则的那个人,不可能是任何别人,只可能是马基雅维里自己:他将要给我们带来真正的法规准则,带来符合真理的法规准则,符合事物本质的法规准则。与这个业绩相比较,希望之乡的征服、意大利的解放,都将不过具有 *cura posterior* [第二位的重要意义]而已:希望之乡的征服,意大利的解放,并不是当务之急,它们必须等到那个新的法规准则使意大利人获得新生之后,再提上日程。假如新的摩西,牺牲在他所允诺的那片土地的边境上面的话,假如他只有机会从远处眺望到这片土地的话,他是不会感到黯然神伤的。这是因为,一个觊觎他国国土的征服者,假如没有能够在自己活着的时候实行征服的话,这对他来说,将会是致命的沉重打击,而重大真理的发现者,却能

够在自己身后,照样征服世界。[5] 84

关于普遍意义上的宗教先知这个问题,马基雅维里说,所有拥有武力的先知者们,都征服了他们所要征服的领土,而所有不拥有武力的先知者们,其征服事业则都以失败告终。拥有武力的先知者的最伟大范例,就是摩西。不拥有武力的先知者仅仅提到一例,就是吉罗拉摩·萨伏那罗拉。然而从"所有拥有武力的先知者们……而所有不拥有武力的先知者们"这个表述来看,他心目中所考虑的,显然并不局限于吉罗拉摩·萨伏那罗拉一个人。他对于当代的穆斯林征服者们推崇备至,因此在谈到拥有武力的先知者们的时候,不可能不想到穆罕默德,同样地,他在谈到不拥有武力的先知者们的时候,必然也就会想到耶稣基督。这一点,也许是我们在试图窥悉《君主论》的思想深处的时候,所遇到的最为困难的障碍:马基雅维里能够如何在遵循他自己的原则的基础上,来阐释基督教在历史上所取得的胜利?他的某些追随者们,明确地企图依据纯粹的政治角度,使用纯粹的政治语言,来解释基督教的胜利。让我们援引一位今天的历史学家的话:"[亨利·]帕克采用最为露骨的[十七]世纪埃拉斯都主义[埃拉斯都(Thomas Erastus,1524—1583),瑞士神学家,反对加尔文教派运用教会权力予以处罚,此处埃拉斯都主义系指认为宗教应受国家支配的立场。——编者注]的抒发方式,几乎是在坚持说,将欧洲争取到基督教的怀抱的那个力量,是君士坦丁大帝,而不是早期教会的布道说教或《圣经》奇迹。"[6]但是我们无

---

[5] 我们仔细考察就会看到,《君主论》第15章所提到的11对道德素质和第20—21章所分析的11条行为准则,证明其实正好是十个问题。参看霍布斯在《利维坦》第30章中对基督教十戒所作的改写

[6] W. K. 朱尔典:《拥有财产的人》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1942),第82页。

法使自己确信，一个具备马基雅维里那种才智的人，会满足于这样的答案，因为这种答案，只会导致一个进一步的问题：那么，支配君士坦丁大帝的行动的动机又是什么？基督教对于一个政治家具有吸引力，并且成为政治家手中可以使用的工具，难道不是必须以它本身事先已经成为一个强大的势力为先决条件的吗？为了看到马基雅维里其实是如何阐释基督教所取得的胜利的，我们必须首先考察一个进一步的、同样显而易见的困难障碍。他说，所有不拥有武力的先知者们，其事业都以失败告终。然而他本人，如果不就是一个不拥有武力的先知者的话，那么又是什么呢？如果所有不拥有武力的先知者们，必然都以失败告终的话，那么，他怎么能够有理由期望，他自己所从事的这个巨大的事业，这个本身范围广袤、规模庞大、后果严重、影响深远的事业，可能获得成功呢？这是《君主论》在读者心中引发产生的惟一根本问题，而与此同时，《君主论》又使读者蒙在鼓里，如在雾中，绝然怀疑不到马基雅维里对于这个问题所给予的答案。它也使我们联想到另外一个问题，一个《君主论》所同样没有提供答案线索的问题，即新的体制和秩序，如何能够千秋万古，长治久安，确保无虞。[65] 为了找到答案，我们现在必须转向《李维史论》。

---

[65] 比较《李维史论》第3篇第35章卷首与《君主论》第6章(19)。

第三章　马基雅维里的意图:《李维史论》 85

《君主论》的肤浅的读者,只要不是完全掉以轻心,在转而阅读《李维史论》的时候就会期待,这本书专门探讨共和国的问题,或者专门探讨有别于君主问题的各国民众的问题。怀着这个期待,我们不会完全感到失望。由于谈论民众问题不像谈论君主问题那么凶险四伏,所以我们可以期待,《李维史论》会比《君主论》,更直抒胸臆,更直言不讳。我们已经看到,在一个重要的意义上,事实的确是这样:我们手中所掌握的关于马基雅维里写作风格的信息,首要地和主要地都是得自于《李维史论》。

《李维史论》不能简单地界定为一部论述共和国问题的著作。马基雅维里在全书卷首开宗明义,陈述该书意图的时候,将他自己描述为另一个哥伦布,描述为一个迄今为止尚未为人所知的道德新大陆的发现者,描述为一个找到了新的体制和秩序的人。正如人们在世界萌生、社会刚刚奠基的时候,一般而言都是好人一样,在其著作中披露“世界上的事”的马基雅维里,在他所撰写的各部著述的卷首,同样也是一个好人。于是他在《李维史论》开始的地方,看上去就似乎是在直抒己见,无所讳言,将他所从事的事业所带有的大胆性质,直截了当,和盘托出:他看上去不像是在隐瞒什么问题。他听起来好像是在用他对于共同福 86
祉的关怀,来解释他的大胆行为:他撰写《李维史论》的目的,并不是为了改善他个人的境遇。归根结底,这些新的体制和秩序,

毕竟已经被证明，自古以来就业已存在，因此其实是十分古老的体制和秩序。

古代的体制和秩序之所以是新的，是因为它们业已被人忘却，或者宛如古代的雕像遗迹，业已埋没澌灭。马基雅维里因而必须将它们发掘抢救出来：古代的德行、古代的体制和秩序的源头与硕果，业已湮没殆尽，遗失不存。但是他并不宣称，他是现代以来对于这些古代的体制和秩序先知先觉、萦怀为念的第一个人或绝无仅有的人。人人都知道它们的曾经存在，很多人都仰慕它们。但是人人都认为，它们在现代无法予以效仿。《李维史论》的目的，并不是要将古代的体制和秩序，单纯地发掘出来，使之重见天日，而最重要的是要证明，现代人能够对它们加以效仿。因此，从事马基雅维里的事业，既需要对古代事物具备知识，也需要对现代事物具备知识；这不可能仅仅是古董文物研究者的工作。对于效仿古代德行的可能性所普遍存在的怀疑态度，部分地要归咎于基督教的影响。现代人之所以不相信古代德行可以效仿，是因为他们相信，世易时移，今非昔比，人类今天属于一个不同的体制和秩序了，或者他们相信，人类的身份地位已经变化，或者已经脱胎换骨，被奇迹般地重新塑造了。马基雅维里并不否认现代人与古人不同。然而他认为，这个不同之处，完全来自教育方面和关于"世界"的知识方面的区别。如果现代人获得恰当妥善的培育引导的话，他们就将会能够效仿古人。现代人将效仿古代视为不可能，这与其是就物质自然方面而言，毋宁是就精神道德方面而言。他们确信，古代的体制和秩序，不应该予以效仿：他们已经接受影响诱导，将古人的德行才干，视为辉煌华丽的腐蚀瑕玷，或者在基督教《圣经》所要求的谦卑慈

善的名义之下，否定古人对此岸世俗荣耀的热衷关怀。[1] 所以，对马基雅维里来说，单纯展示古代德行的样本是不够的；他负有责任去证明，古人的德行，是真正的德行。证明古代德行可以效仿，证明古代德行应予效仿，同时就意味着对于《圣经》基督教的诉求，予以否定和反驳。

有一个观点，由于年深日久而享有人们的尊重，按照这个观点，马基雅维里在《李维史论》中的用意，是要将那些通过某个古 87
代历史学家的叙述而含蓄地、甚或无意识地传达过来的经验教训，归纳提炼为普遍性的一般规则，以便使哪怕最平庸的头脑，也能够轻而易举地理解掌握。由于几个原因，这个观点可能误导思想、造成混乱。首先，在从古代的实践中归纳得来的普遍规则，能够被接纳为好的规则之前，必须克服一个重大的障碍，而上述这个观点，却产生于对这个重大障碍的忽略与无视。其次，这个观点也无视马基雅维里关于他这部书用意何在所作的明言陈述。在为该书陈述意图的第1篇“前言”中他所谈论到的，是古人的范例，而不是从这些范例中归纳提炼得来的原则。他在其后的一个地方说：“的确，那些优秀的历史学家并非没有理由，……他们清晰可鉴地记述了某些具体案例，使得后人能够有例可循，学到在类似的情势之下，应该如何自处，保卫他们自己。”这个说法可能是在表明，从优秀的历史学家的记载那里所得来的推演归纳，其实属于琐碎次要的性质，或者属于迂腐学究的性质，同一个新的哥伦布的身份地位完全不相称。马基雅维里在第1篇“前言”中确实说过：“公民法律不是别的，只是古代法学家们所制定的裁决，这些裁决经过归纳整理，为我们今天的法学家提供了执

---

[1] 《李维史论》，第1篇，“前言”；第2篇，第2章(237—238)，第19章(285)；第3篇，第27章(403—404)；参看第3篇，第30章(410)、第31章(413)。

法的依据。"但是，他作出这种法学论述，并不是为了表明，他自己将要在古代政治实践方面，沿袭今天的法学家们(或者他们在古代和中世纪的导师们)在古代的司法实践方面所从事的事业。他作出这种法学论述是为了说明，在一些有限的或从属性质的问题方面，现代人确实是在效仿古人，从而以此推导出一个结论，要求现代人同样也应该在那些最重大的问题上，照此办理，效仿古人。他接下去说："医学不是别的，就是古代医生所经历的经验，今天的医生们在这些经验的基础上，作出他们的诊断。"现代的医生，对马基雅维里来说，比现代的法学家更说明问题，他们与古代的医生之所以不同，不是因为他们将古代医术归纳提炼成规则，而是因为他们除了借助古代医生所留下的记载之外，无从接触到某些经验或观察，这大概是由于解剖术今天已经过时，不再为人所赞许的缘故。可见，现代的医生并不是真的在效仿古代的医生。古代医生的真正效仿者，是马基雅维里自己：古代医生对于简单体的分析解剖，是他对于复合体的分析解剖的
88 范例样本。对于复合体的分析解剖本身，是一个全新的事物。对于复合体的分析解剖，是对关于处理复合体的任何可靠规则作出详尽阐述的不可缺少的条件，而为了归纳提炼古代法学家的裁决，并不需要作出相应的分析解剖：法学家执法量刑，可以而且必须沿袭旧俗，这种人为法律，不是复合体本身，而是复合体的产品成果；法学家不能溯本归源，去分析推敲这种产品成果的缘由。在这个语境之下，在涉及法学家的时候提到规则，在涉及医生的时候对规则绝口不提，这个做法反映一个事实，即法律的品级低于医学。虽然马基雅维里作为一个剖析研究者，有别于现代医生，但是，他同样也不能不倚赖古人所留下的记载，所以他与现代医生处境相同：对他来说，一个优异的共和国，不可能在手头现成的现象材料的基础上，来作出分析解剖，因为一个优异

的共和国,当前并不直接存在。毋庸置言的是,在谈到以这种或那种形式效仿古代事务的现代事务的时候,马基雅维里没有提及神学:"基督教教派……业已将古代神学的全部记忆,毁灭殆尽。"然而值得注意的是,他在这个上下文关系中,也没有提到四大知识部类的第四部类:他并没有提出,今天的哲学家,在效仿古代的哲学家。②

马基雅维里希冀证明,古代的体制和秩序,现代人可以效仿,也应该效仿,这些古代体制和秩序,就是古代罗马的体制和秩序。而李维,就是记载罗马的光荣历史的权威罗马历史学家。需要在这里剖析的复合体的经验和第一手知识方面,马基雅维里将要倚赖李维。《李维史论》明言宣示,该书专门分析探讨李维《罗马史》的前十个篇章。马基雅维里似乎允诺过,他将会继续分析探讨李维著作现存未逸的其它各篇。③ 然而,他使得《李维史论》的章节数目与李维《罗马史》的篇章数目彼此相等,这个做法从而表明,《李维史论》的意图,是将它的分析论述,囊括李维《罗马史》全书所涉及的全部内容。假如罗马共和国的覆灭,没有被包括在分析范围之内,假如朝气蓬勃的共和政体生活在全世界历时至少 1,500 年的毁灭,从而也没有被包括在分析范围之内的话,那么,马基雅维里对罗马共和国的分析,就将是不完备的了,但是,《李维史论》确实将这些内容,都包括在它的分析范围之内了。④ 也就是说,《李维史论》效仿李维的《罗马史》,探索罗马的历史踪迹,从它的开端,一直跟踪延续到基督教的兴

---

② 《李维史论》,第 1 篇,"前言";第 2 篇,第 5 章;第 3 篇,第 30 章(410)。参看《曼陀罗花》

③ 《李维史论》,"献辞";第 1 篇,"前言"。参看第 2 篇,第 22 章(293);第 3 篇,第 1 章靠近卷尾。

④ 特别参看《李维史论》,第 2 篇,第 2 章。

89 起。尽管如此，马基雅维里制造出一个印象，仿佛他只处理了李维著作前十篇所记载的史料事件，这里可能另有隐衷考虑。我们如果仅仅说，他所特别关注的，是未经腐化的罗马共和国，那么理由就是不够充分的，因为按照他自己的说法，罗马及至第二次布匿战争的那个时代，甚至及至公元前二世纪中叶，都依然尚未腐化。[⑤] 他透露出他的真正考虑，是通过告诉我们，罗马进入它登峰造极的全盛时代，大约是在公元前 266 年左右，[⑥] 也就是第一次布匿战争爆发的前夕。第一次布匿战争之前的那个时期，李维是在他著作的第二个十年中加以探讨的，但业已逸失不存。由此可见，马基雅维里之所以特别关注李维《罗马史》的前十篇，是因为这前十篇，是李维专门记载罗马从它的微末源头一直到它的黄金时代的全部著作中尚未逸失的仅有部分：罗马的兴起壮大，截止到这个过程的终极，理所当然地先行于它的衰败。罗马是在它统治着意大利（全境的大部分），而尚未开始它的对外征服事业的时候，达到它登峰造极的全盛时代。因此，《李维史论》这部书的全名，将我们的注意力，引导到一个统一、自由的意大利身上，而这个统一和自由，并不是由某个君主所造就的，而是由一个霸权共和国所造就的，无论这个霸权共和国是罗马还是佛罗伦萨，结果都是同样的。马基雅维里从而以一种恰当相称的克制方式，提出了另一个可供选择的实践方案，用以替换《君主论》的最后一章所诉诸的那个实践方案。

为了说明罗马的体制和秩序，是现代人所可以效仿的和所

---

⑤ 《李维史论》，第 3 篇，第 17 章，第 25 章

⑥ 《李维史论》，第 1 篇，第 20 章。参看第 2 篇，第 19 章（285，288），第 21 章卷首，第 32 章（324）。第 32 章（324）那段话所提出的日期，与李维《罗马史》第一个十年结束的日期，几乎完全重合。参看意大利文版《马基雅维里著作》，第一部分，第 683 页。

应予效仿的，马基雅维里将必须具体地逐项证明，罗马人的体制做法，是健全合理的，而现代人的相应体制做法，是不健全不合理的。除非他能够预先假设，或者能够论证，人们永远可能做到他们过去某次曾经做到过的事，否则，他同时也就必须证明，这个或那个现代国家，确实曾经成功地沿袭过罗马的做法。无论如何，我们通过把握《李维史论》的意图，将会致使我们自己，对于该书的142篇论述或142个章节中每一篇的一般特征，获得明确的预先期待。而考虑到这些章节中间所存在的巨大差异，这个预先期待，迅即就必须加以修正。有些章节只含古代例证；有些章节只含现代例证；有些章节只含古代例证，而这些古代例证与罗马完全无涉；有些章节只含古代例证和土耳其例证。[7] 篇幅最长的一章(第3篇，第6章)，比篇幅最短的一章(第1篇，90
第48章)差不多长出72倍。耐人寻味的是，最长的那章，却冠以全书中最简短的标题(两个词)；[8] 在另一个极端，我们看到两个章节(第1篇，第55章；第3篇，第30章)，标题都含35个词之多。39个章节标题含有专名；其中37例所提及的人物或国度来自古代，一例(第1篇，第12章)来自现代，最后一例(第3篇，第36章)既来自古代又来自现代。与此相关联的是，全书只有33个章节标题，使用动词过去时态，来涉及过去所发生的事件。

尽管存在着这些参差不一的无规律现象，或者更确切地说，正是由于存在着这些参差不一的无规律现象，我们就有理由对《李维史论》全书中的那个典型章节，试作探索，加以分析。这个

---

⑦ 第1篇，第26章，第30章；第2篇，第31章；第3篇，第32章，第35章，第40章，第43章，第44章。参看本书上文第一章注⑤。

⑧ 而篇幅最短的那章(第1篇，第48章)，则冠以一个异乎寻常的冗长标题(34个字)；全书仅仅另有两章(第1篇，第31章、第34章)，标题同样冗长

典型章节初看上去,似乎最不具有典型性质,它就是关于阴谋问题的那一章(第3篇,第6章)。而我倾向于认为,紧随该章之后的那一章,即全书的第100章,按照作者的用意,本来应该是《李维史论》的典型章节。这一章在它所从属的那组章节(第3篇,第1章至第10章)之中地位突出,引人注目,是因为它是其中仅有的一章,在其卷尾或者在此前一章的卷尾,都没有与其后的一章或者此前的一章,明文衔接,建立联系。从这个意义上来说,《李维史论》的典型章节,"鹤立鸡群,脱离联系。"这个典型章节的标题,不含任何专名,并使用动词现在时态:它表达一个永恒事实,将人仅仅作为人本身来处理。这个标题,不像该章正文那样令人震惊:马基雅维里在《李维史论》第3篇第7章的标题中,使用"不流血的"这个表述,而他在该章正文中,却在谈论"伏尸遍野"、"血流成河";关于政权更迭的一种类型,他说,那些政权更迭,别人暂且不论,永远会使得那些读到有关记载的人,触目惊心,不寒而栗。然而,马基雅维里意欲对这些政权更迭三缄其口,保持沉默,这并不是因为它们如此阴森可怖,骇人听闻,而是因为这些事件,已经充斥于各国历史之中,触目皆是,举不胜举:在令人发指的可怕事件并非广为人知的情况下,《李维史论》确实谈到了它们,这些事件使得那些读到有关记载的人毛骨悚然,更不要说直接与之面对、身临其境的那些人了;《李维史论》所探讨的,是那些暴行的隐秘渊源,或者是那些终极原因所蕴涵的内在恐怖,或者是那些外在的恐怖本身。我们现在所分析的这章,提到一个罗马例证,一个现代(佛罗伦萨)例证。罗马例证见于李维的记载。但是,该章没有以任何方式或任何形式提及李维
91 (或者提及任何其他作者),也没有用原文或意大利文引证李维的任何段落(或者引证任何其他作者的任何段落)。该章两次提到所谓"历史记载",从而突出了一个事实,即李维未被特别提

及；对于李维（或者对于任何其他作者）的任何提及，对于李维（或者对于任何其他作者）的任何引证，都需要提供理由，作出解释。这两个例证是并列的例证，不是相反的样本；古代罗马和现代佛罗伦萨，都曾经发生过同类事件。这些事件的信息，来自"历史记载"，或者来自作者的直接经验，而与此同时，马基雅维里经过筛选，挑出这两个并列的事件来让我们看到，古代例证和现代例证在具有决定意义的方面，是彼此等同的，并且说明了它们之间彼此等同的根源。这些设计运作，经过归纳提炼，最终形成一条规则，它在一个作为原因的典型现象与一个作为其结果的典型现象之间，揭示出内在的必然关联。仅凭研究古代的政治实践，这个规则是不可能被发现出来的，因为它的发现，有赖于在一个古代事件与一个现代事件之间进行比较。由此我们不禁会问，《李维史论》的最终意图，是不是要证明古人针对现代人所拥有的优势。

但是，让我们返回到开始的地方。《李维史论》的作者是一个大胆创新的人，这个初步印象，立即就被另一个印象所取代，即他不过是要复辟昔日的古旧事物而已。肯定无疑的是，这部书的首要目的是要证明，古代的体制和秩序，可以效仿也应予效仿，或者说，那些体制和秩序，是最好的体制和秩序。这部书作为一个整体所构成的，就是这个论证。但是，如果一个人不能从普遍一般的原则来开始着手论证的话，他就不可能开始作出任何论证。马基雅维里的读者们，作为既定的现有体制和秩序的拥护者，对于他所推荐的体制和秩序，持反对立场。他必须求助于可以迎合那些读者的原则。我们从第1篇的"前言"中获悉，那些读者除了拥护既定的体制和秩序以外，同时还对古典体制仰慕。马基雅维里可以借助的，是对古典体制的青睐偏好。他充分地将这种仰慕青睐的精神，作为一种偏见来加以利用。耐

人寻味的是，《君主论》的"献辞"，提到了古人与现代人之间的区
92 别，而《李维史论》的"献辞"，却对这个区别避而不提。他指望我们忘记，我们已经进入现代，恍如我们依然身处古代，依然沉湎于对古典体制的崇拜爱慕之中。马基雅维里要求古典体制的崇拜者，要连贯一致，身体力行，不仅在从属性的次要问题上是如此，而且在那些最重大的问题上也是如此。他力图致使我们对古典体制的崇拜爱慕，臻于彻底完善：返回古典体制的最终步骤和最重要步骤，或者说，上升到古典体制的最终步骤和最重要步骤，将在最为出众胜任的那位古人的监督引导之下来完成，也就是说，将在李维的监督引导之下来完成。马基雅维里的论证，是辩证的论证，是具有讽刺意味的论证。

仅仅诉诸古典体制的这些半心半意的倾慕者们，仅仅诉诸所谓 *via del mezzo*[折衷道路]的奉行者们，还是不够的。并非所有的读者，都能够被假定为"人本主义者"。我们不要忘记，还有很多人，他们能够阅读，他们所追随的，是吉罗拉摩·萨伏那罗拉。而吉罗拉摩·萨伏那罗拉曾经赞扬过教皇格雷戈里大帝焚毁李维的著作。[9]我们由此可以把握到，在《李维史论》的前一部分，即分析李维的142个章节的最初36章，马基雅维里为什么踌躇迟疑，避免提到李维，更不要说援引李维的著作了。他的首要任务，是确立李维的权威，而在此之前，则先要确立古典罗马的权威。他为此所采用的方式，是去迎合对立双方都能够接受的共同立场。双方都接受古代体制，无论是古典的体制，还是《圣经》基督教的体制。他们似乎以某种方式来假设，只要是古老的事物，就是好的事物，无论是业已确立的古老事物，还是未

[9] 《关于'旧约·以西结书'的布道》，第10篇。参看《李维史论》，第2篇，第5章

经确立的古老事物，都是好事。马基雅维里的论证，即从古老事物与美好事物之间的这种理所当然的相提并论来开始。如果说古老就必然好的话，那么最古老的事物，就是最美好的事物。我们由此懂得，马基雅维里为什么在第1章，对埃及王国如此赞美备至。埃及诸王和他们的臣民们值得推崇，甚至超过亚历山大大帝，因为埃及王国，生存于“最为年湮代远的上古”。毋庸置言的是，这个赞扬是彻头彻尾的权宜之计。当他在第2篇卷首考察德行在古代各国出现的时间顺序时，他将亚述国放在首位，而对埃及未置一辞。即使埃及作为最古老的王国，确实曾经是最好的王国，我们也无从获得史料可供论证；假如我们掌握更多的史料的话，古代埃及人就可能真的比亚历山大大帝更值得称颂了。[13] 假定最古老的事物，真是最美好的事物的话，我们就不能不满足于将史料充分的那个最古老的国度，接受为最好的国度。93
鉴于我们从而就必须妥协，我们就也可能会宁愿索性挑选我们自己最古老的故土，作为最好的国度了。对于出生于托斯卡纳的马基雅维里来说，这大概就意味着，他所应该选择的，是古老的伊特鲁里亚。事实上，他的确曾经向当代的托斯卡纳人建议，他们应该去效仿古代的托斯卡纳人。古代的托斯卡纳人，与当代的瑞士人相类似，因为他们同样也是强健坚定的共和主义者，同样也组成了一个彼此独立平等的共和联邦。此外，托斯卡纳人凭仗着他们对海洋和内陆所拥有的最强态势，控制着意大利的一大部分领土，他们之所以不能越出意大利的疆域去攫取领土，是因为他们的政治结构不允许他们这样做。古代的伊特鲁里亚，具有自己的民俗和自己祖先的古老语言，它顽强地生存了

13 第1篇，第1章(95)，第58章(217)；第2篇，“前言”(228)，第5章(247)。意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第711页。

一个漫长的时期，并以它的帝国、武力、宗教和德行而闻名于世。然而，涉及极为虔敬可嘉的古代埃及人的那个现实，差不多同样适用于几乎同样虔敬可嘉的古代托斯卡纳人：关于他们的可靠史料，近乎完全逸失，所存无几。[11] 于是，马基雅维里别无选择，只能返回到古代罗马：古代罗马既能够满足作为意大利人的马基雅维里的出身遗产这个要求，又能够满足史料充分这个要求。史料充分，归功于李维。因此我们应该倚赖李维。在对罗马的事务进行冥思苦想的时候，我们应该循序渐进，力求恪守李维所记载的史实序列。我们应该遵从李维原著。我们应该珍视之。我们应该虚己以听，毕恭毕敬，虚怀若谷，顶礼膜拜，直至最终豁然开朗，其义自见。我们在顶礼膜拜的时候，应该将我们的眼睛，躲避李维自己提到他所复述的很多史料所带有的传闻异辞性质或不足征信性质的那些地方：对于那些不和谐的、扫兴的说明，我们甚至连稍许暗示，都是不应该的。我们应该宛如神学家使用《圣经》那样来使用李维。正如李维是马基雅维里自己的《圣经》一样，罗马人是他的特选子民：一个人，既然敢于允诺希望之乡，就不会踌躇不前，不敢挑选他的子民。《圣经》没有教导我们说，最古老的体制和秩序，就是最好的体制和秩序，同样地，李维也没有这样说：没有任何原因可以阻碍我们相信，罗马共和国标志着对于罗马帝制的伟大超越。

《圣经》据称是关于上古最古老的文字记载，是摩西所颁布的法律与秩序的权威记录，而它在马基雅维里从古代埃及循进到古代罗马的叙述过程中，却被绕过未提。在《李维史论》第1

[11] 《李维史论》，第2篇，第2章(235)，第4—5章。比较李维之《罗马史》第5篇1.6与《李维史论》第2篇第4章卷尾：虽然古代托斯卡纳人的力量和荣誉毁灭在罗马人手中，但是他们的宗教，却未被摧毁。

章谈到被迫远离故土、寻找新的家园的那些人们的时候，他提到 94
了摩西。在同一章中，他把我们的注意力，引导到摩西法律的优点这个问题上，但是，无论是在该章，还是在《李维史论》的任何其它地方，他都没有回答这个问题。后来他说过，摩西制定法律，是以共同福祉为目的的，然而他关于梭伦，也讲了同样的话，而对于梭伦的法律，他持有严厉的批评态度：法律怀有好的目的，并不足以构成好的法律。另一方面，他对于摩西的故土以及这个故土上的古代诸王，给予了最高的评价。那些古代诸王所当之无愧的称颂，应该高于"我们记忆犹新的其他人"。对古代埃及人的这个赞扬的后面，紧跟着对土耳其苏丹王国以及对中世纪埃及马穆鲁克军事统治秩序的赞扬，也就是对没有宗教信仰的人们的赞扬。[12] 很清楚，马基雅维里没有效仿《圣经》的上古体制，或者至少没有推荐效仿《圣经》的上古体制。然而我们所提到的这些迹象，并没有涉及他之所以拒绝这样做的原因。《圣经》的上古体制所构成的这个问题，仿佛一座未被征服的城堡要塞那样，依然隐没在他身后的背影之中。

李维所推崇的那些功业和制度，就其本质而言，并非自始至终都立即就能获得赞许和钦羡。初看上去，罗马的体制和秩序，似乎不如斯巴达的体制和秩序。斯巴达的政治生活体制，是由一位智者在立国之初一举奠定的；而结果是，斯巴达从来都不需要对这个体制加以完善，因此也从来都不需要对它作出危险的变动；斯巴达一直巩固稳定，安如磐石；它在长达八百多年的漫

---

[12] 第1篇，第1章(94—95)，第2章(100—101)，第9章(120)。参看《君主论》，第6章(18)，第13章(43)。在《李维史论》第1篇第1章，即关于建立城邦的那一章，马基雅维里反复提到亚历山大大帝，他从第1篇第19章和第26章开始，以与所罗门国王相对称的人物出现，但是马基雅维里在第1篇第1章中，却没有提到所罗门，尽管他也是一位城邦创建者[《旧约全书·列王纪(上)》，9.17—19]。

长岁月中，维系了它的政治生活，保存了它的自由，而免于腐化之虞。然而罗马的政治生活体制，是随着偶然事件的发生，以一种侥幸的方式建立的；结果，罗马永远危机四伏；它的自由，历时不足四百年。在斯巴达，贵族与平民之间，相安无事，全体国民在困境之中患难与共；罗马每时每刻，都在困于飞扬跋扈的蛮横贵族与野心勃勃的市井刁民之间无休无止的倾轧内讧之中。斯巴达居安思危，严阵自卫，罗马穷兵黩武，对外征伐。所以，马基雅维里必须面对批评，为罗马的政治生活体制作出辩解。他似乎怀有难言之隐，不便涉及那些批评者的身份；在上下文触及决定性的关头时，他没有一次提及姓名。在即将分析罗马共和国的素质之前，他提到了“曾经著书论述共和国问题的那些人”，也
95 就是说，提到了传统的政治哲学家们。[13] 罗马与斯巴达比较，必然相形见绌，或者说，“很多人谴责”罗马人，这些都有案可稽，是以最著名的传统政治哲学家的学说为基础的。因此，马基雅维里就被迫反驳古代的哲学家们，为罗马政体辩护，正如神学家们被迫反驳古代的哲学家们，为《圣经》及其学说辩护一样。他在抨击哲学家们的时候，别无选择，被迫使用他自己的权威的名义。他在《李维史论》第1篇第2章至第6章所作的论证，使我们联想到神学家所作的教义辩辞。然而，由于他遵从崇拜古代的倾向，所以他在与古代哲学家们争辩的时候，就必须小心翼翼，审慎斟酌。他之所以避免点名抨击“曾经著书论述共和国问题的那些人”，就是出于这种不露锋芒的审慎考虑。但是，一个人能够在多大程度上做到深藏若虚，韬光晦迹，毋宁说常常有赖于他人的行为，而不完全取决于他自己的行为。正如马基雅维

⑬ 《李维史论》，第1篇，第2章，第4章，第6章。参看第3篇，第12章(372—373)

里所告诉我们的，传统政治哲学家内部，存在歧见，并非铁板一块；他不可能允执其中，不偏不倚，这并不是他的过错。但是他不会专横放肆，妄图自己出头裁夺争端。为明哲保身起见，他附和一派政治哲学家的观点，“根据多数人的看法”，这些政治哲学家比他们的论敌更为明智稳妥。这些明智稳妥的思想家们倾向于混合式的政体，而不是简单式的政体。马基雅维里将他们的学说名目翻新，予以采用。关于他与他们之间的分歧，他仅仅隐约暗示，而所使用的方式，是透露存在于他自己关于简单贵族政体机能不足的论证与古典作家所提供的同样论证之间的某个不同之处。在作出这个几乎无法为人察觉的透露之后，他立即对于已由所有的政治哲学家共同揭示的一个论证前提，表示明确的、着重的全盘接受。随后，他从这个论证前提出发，对于批评罗马的“多数人的看法”，明言表示不同意，他甚至斗胆说出，“很多人不为别人着想，轻率地谴责”罗马贵族与罗马平民之间的内部暴乱；他争辩说，这种内部暴乱，其实恰恰是罗马之所以享有自由、之所以光荣伟大的原因。然而，在对倾轧内讧作出这个新异的赞许之后，他随即转向西塞罗的《论友谊》，以便寻求依据，以期心安理得。[14]只是在作了如此充分的铺垫准备以后，他才转而对于斯巴达针对罗马的优越性所提出的问题，实行正面处理：较少民主、较多稳定的斯巴达政体，不是比较多民主、较少稳定的罗马政体更为可取吗？在这里，他遇到一个困难，就是，民主

---

14 《李维史论》，第1篇，第2章（101—102），第3章卷首，第4章。在谈论古典政治哲学的时候，我所更为贴近的，依然是马基雅维里，而不是那些谈论波利比乌的诠释者们；马基雅维里没有提及波利比乌。同时参看第1篇，第2章（98），在那里，他把一个低级的诡辩术［“容易”、“轻而易举”、“毫无难度”（*facilmente*，*con facilita*，*sanza difficulta*）］，转嫁归咎到古典学说身上，从而表达了他对古典学说的看法。关于马基雅维里对倾轧内讧的称颂，参看普卢塔克：《阿格西劳斯二世》，第5篇，3—4。

这个问题在罗马自身内部，在民众与元老院之间，本来就是一个有争议的问题。他所被迫面临的抉择，并不是在古代哲学家的
96 两个学派之间作出，而是在他自己的权威一分为二的双方之间作出；这个分裂，似乎使得他的权威打了折扣。他被迫后退，求助于他自己的理念。他得出结论，赞许罗马，不赞同斯巴达。这个结论，似乎依赖于理念论证，然而在陈述这个结论的时候，马基雅维里口口声声"我相信"，达四次之多。[⑮] 那么，他究竟是为罗马对斯巴达的优越性完成了理念论证，还是仅仅说明了，面对袖手无助的理性法庭，罗马的案例与斯巴达的案例，同样有案可稽，因此我们就可以自行决定，相信罗马享有优势？他是不是在模仿神学辩解中的某个显而易见的含混情势？无论是何种情况，马基雅维里的论证的第一个步骤，都在于通过论证，或者通过信仰，或者既通过论证又通过信仰，来确立古代罗马的权威，从而确立赞许古代罗马的李维的权威。只有在采取了这个步骤之后，他才能够像他实际上所做的那样，与李维相认同，并且进入那些名正言顺地、甚至明言无忌地涉及李维的论述。

马基雅维里不能与李维完全认同。《李维史论》的意图，不能与李维的《罗马史》相提并论。这个判断，至少在两个层次上来看是正确的。一个辩解者的用意，不可能与他所使用的权威文献的意图相提并论；辩解者所要面对的，是那个权威文献本身所没有处理过的对立论据。而且，李维的目的是陈述古代罗马的伟大，而不是论证古代罗马比现代罗马优越。因此马基雅维里的任务，并不是对李维作出评述；他必须完成一个李维自己未曾从事过的任务。马基雅维里对于这一点，并没有予以强调；迟至《李维史论》全书的第91章以后，他才触及到存在于李维的意

⑮ 《李维史论》，第1篇，第5—6章。

图与他自己的目的之间的不同之处。他在那里提到一个历史事件,这个事件李维也曾经提到过,并曾为提到这个事件而作出说明,表示歉意。这个事件涉及一场在意大利的土地上所展开的战争,但是罗马人并没有卷入那场战争:李维的意图是严格地局限于罗马事务的范围之内。而马基雅维里的目的,则并不将他自己的论述约束在罗马事务的范围之内。他在该章所分析的,是“那些远离祖国的人,他们的信念和希望是多么空泛徒然”。他指出例证其实很多,同时将自己所作的分析,明言集中在两个例证上面。这两个例证,都既与罗马无涉,又与现代无涉。两个例证都涉及亚洲。马基雅维里的主题,不仅不局限于罗马;它甚 97
至囊括发生在亚洲的史事;而归根结底,他的主题与罗马毫无关系。就目前的这个例子而言,我们可能要问,他心目中所指的这个祖国,究竟是不是地球上的任何一个祖国。无论如何,马基雅维里所思索论证的,是涉及国家的问题,而李维则是一位历史学家。马基雅维里掌握着李维不可能知道的重要史实。于是,他就必须对于李维,作出重要的补充。另一方面,对于李维所已经阐述得足够清楚的问题,他当然不会再去重复。[16]

由于马基雅维里的意图与李维的意图不同,所以我们就不能期待,《李维史论》的构思规划,等同于李维《罗马史》的构思规划。马基雅维里将《李维史论》划分为三个篇章,每个篇章探讨一个独特的主题:罗马的内部事务,通过公共审议加以管理(第1篇);罗马的对外事务,通过公共审议加以管理(第2篇);罗马

---

[16] 《李维史论》,第2篇,第31章(比较李维:《罗马史》,第8篇,24.18)。第2篇第26章和第1篇第26章,都不包括现代例证,但是这两章各含一个亚洲例证;第3篇第26章亦无现代例证。参看第1篇,第3章卷首,第39章卷首;第2篇,第16章(270)。

人的私人事务和公共事务，通过私人权衡来办理（第 3 篇）。[17] 在全书第 9 章的卷首，他提出如下主题划分的构想：奠基者，宗教，民军。在全书第 66 章卷首，他作出说明，属于第 2 篇的此前一章，已经探讨了罗马的帝国扩张政策，但是他行将分析的，是罗马进行战争所遵循的步骤。这些说法表明，他企冀对于李维所叙述的历史事件，加以改组整理，因为李维的叙述，是按照时间的先后顺序来排列的，因而其实是杂乱无章的；他企冀遵循的，不是李维所采用的叙述顺序，而是蕴涵在主题本质之中的内在序列安排。他所使用的，是他自己所制定的构思规划。由此可见，他在对李维所叙述的历史事件作出鉴别筛选的时候，不仅要考虑这些历史事件揭示政治事务的本质的功能，而且也要考虑它们在多大程度上适合于他的构思规划。于是，在大量的情况下，《李维史论》借鉴李维的例证所采用的序列安排，与李维原著中的序列安排截然不同；同样地，在大量的情况下，《李维史论》的章节组合所遵循的，只有一项原则，即超越历史的主题本身所具有的特性（感恩戴德、民众特征，等等）。当马基雅维里说，某个问题将“在恰如其分的地方”予以探讨的时候，他的意思是，这个问题将在他的构思规划之内恰如其分的地方予以探讨，
98 而不是按照时间的先后顺序来予以探讨。[18] 而与此同时，他又

---

[17] 《李维史论》，第 1 篇，第 1 章卷尾；第 2 篇，“前言”与卷尾；第 3 篇，第 1 章卷尾。参看第 1 篇，第 15 章卷尾。

[18] 第 1 篇，第 13 章（涉及第 1 篇，第 39 章）；第 1 篇，第 29 章（涉及第 2 篇）；第 1 篇，第 47 章卷尾（涉及第 3 篇，第 28 章）；第 2 篇，第 22 章（涉及第 3 篇，第 16 章）；第 2 篇，第 23 章卷尾（涉及第 3 篇，第 41—42 章）；第 2 篇，第 26 章（涉及第 3 篇，第 6 章，即关于阴谋问题的那章；参看第 2 篇第 20 章对该章所作的稍有不同的提及）。

流露出一个明确无误的倾向，去沿用李维的《罗马史》所采用的序列安排。在全书第8章卷首，他以未予提及来源的方式，复述了李维所讲述过的一个历史故事；然而，他以评论"该文"的方式，来引进他自己关于这个故事的论述；他从而引导我们去期待，无论是否予以明文注释，他的每一个论述，都有来历，都与李维的某个段落有关。全书第113章所探讨的，是马基雅维里业已在另一部著作中所充分探讨过的一个主题；他之所以在《李维史论》中再次分析这个问题，只是因为李维的某个段落致使他这样做；这个段落在李维的《罗马史》那里，紧随在《李维史论》此前一章所探讨过的那个李维的段落之后。全书第130章以一段反思作为开始，据认为，这段反思，是由李维的某个说法所引起的。全书第60章的提出主题，着眼于"历史的秩序安排"；而"历史的秩序安排"，与"我们的秩序安排"不同，与马基雅维里在别处谈到的、由他自己所构思的那个秩序安排不同。[49]那么总的来说，李维与马基雅维里之间，在序列安排方面，到底存在着何种关系？我们需要从头开始考察。全书最初的15章，显然是按照马

第2篇第24章的论题与第25章的论题，都在同一个佛罗伦萨箴言那里得到涉及，这两个论题之间的关联，从而得以确立。见第3篇，第27章(403)；《君主论》，第20章(67)；马基雅维里从这个箴言出发，到李维的著作那里去寻章摘句，以便强作解人，为自己分析论题，取证附会，获得遁辞；而他所找到的那些段落，则风马牛不相及地散见于李维的著述之中。(第2篇第25章独特地提到讨论同一主题的另外一章以及"出于另一个目的"。)在靠近第3篇第13章卷首的地方，马基雅维里谈到李维关于某个"地方"即某个论题(*locus*)所说的话，这个"地方"即论题(*locus*)，不同于李维著作中的某个"地方"；另一方面，参看几行之后关于"(李维的)历史中的很多地方"的提法，以及靠近第3篇第14章卷首关于"很多地方"的提法。注意第3篇第26章中存在于"这篇(李维的)原文"的提法与"我们处理阴谋问题的那章"的提法之间的对照。同时参看关于阴谋问题的那章[第3篇，第6章(339)]在提到该章之中其它地方时使用"恰如其分的地方"这个说法的方式；这一章本身，即已构成一篇独立的专论，而其构思策划，当然完全出于马基雅维里自己。

49 第3篇，第6章(342)。有些彼此紧紧连接在一起的论述，它们之间之所以存在着明确关联，是由于考虑到，它们都是由李维的同一篇原文所引起的。见第1篇，第40—43章，第53—54章；第3篇，第26—27章。

基雅维里自己的构思规划来排列的；在某种程度上，这个构思规划已经予以明言说明；马基雅维里提到，他在那里离开了李维的构思规划，而且他甚至可能已经离开了他自己的构思规划，而通过这个说法，他就把我们的注意力引导到一个事实上，即他确实制定了一个自己的构思规划。[20] 在第 1 篇的其余篇幅中，我们不再能够看出任何明显的序列规划。然而我们却不能说，马基雅维里在这些篇幅里，只是在简单地沿用李维的构思顺序：涉及对罗马皇帝们的驱逐的那些论述（第 1 篇，第 16—18 章），出现在涉及最初三个罗马皇帝的那些论述（第 1 篇，第 19—24 章）之前。然而，如果我们考虑一下第 1 篇第 16 章至第 60 章对于李维所作的提及的话，我们就会看到，这些说法严格地遵循了李维自己的序列；它们沿着一条笔直的路线，将我们从李维《罗马史》第 2 篇的卷首，一直引导到李维《罗马史》第 7 篇的卷尾。[21] 另一方面，马基雅维里在第 1 篇第 1 章至第 15 章，却并没有沿用李维的序列安排，而这一组章节，显而易见地处于一个清晰可鉴的、甚至予以明言披露的构思设想的规划之下。随着来自马基

---

⑳ 第 1 篇，第 9 章卷首，第 15 章卷尾（参看第 1 篇，第 1 章卷尾）。

㉑ 关于《李维史论》对李维的提及，我既把来自李维原文的拉丁文引语（无论是否注明引自李维）统计在内，又把对李维著作中的段落所作的概述或涉及统计在内，后者是随着如下这样的表述而出现的："李维说"，"我们的历史学家说"，"这个历史表明"，"本文说"，"霍拉提乌斯·科克列斯的历史"，"我们读到"，等等。对李维某个段落的使用，还不能构成对李维的一次引证。在确定《李维史论》提及李维的顺序的时候，如果在一个既定章节中，这种提及出现了不止一次的话，那么我就只将它的第一次出现考虑在内［至于第 1 篇第 34 章所引用的公式 *Senatus Consultum ultimum*（罗马元老院的最后一次咨询磋商），我未将它算做对于李维的一次引证］。《李维史论》第 1 篇第 1—15 章对李维的提及，以一种非常不规则的方式，将我们从李维《罗马史》的第 2 篇，引导到李维《罗马史》的第 10 篇；如果我们考虑到本书上文第 1 章注56所作的说明的话，我们就会理解，为什么第 1 篇第 16—60 章对李维的提及，不再将我们引导到李维《罗马史》第 10 篇的卷尾那里去。

雅维里自己的构思规划的光线逐渐趋于昏暗，李维的序列安排的权威，遂以相应的比例逐渐显露出来。然而我们绝不能忽略一个事实，就是，第1篇第16章至第60章之中的45个章节里面，只有13个章节包含了对李维的提及，更具体地说，第1篇第16章至第39章之中的24个章节里面，只有3个章节包含了对李维的提及；规划着这些部分的李维的那个序列安排，与其说是一个强有力的制约系统，不如说宛如一面薄纱，一面业已千疮百孔、破绽迭出的薄纱；马基雅维里仅仅是伪饰假装，仿佛他在遵循沿用着李维的序列安排。于是，马基雅维里沿用李维的序列安排的这个方式，遂构成了一个问题：在任何时候，只要李维的 99
序列安排在被沿用，背后就都必然暗中隐匿着一个马基雅维里自己的动机。当几个章节仅仅被李维的序列安排连接在一起的时候，也就是说，当它们的主题，经过一般的审视以后，除了李维的序列安排以外，仍然流露不出任何别的章节连接原则的时候，我们并不应该因而就假定，这些章节不处在马基雅维里自己的构思策划的规划之下；我们所应该假设的是，马基雅维里自己的构思规划，现在已经完全蛰伏隐匿，潜入地下。抑或，如果我们把话说破、和盘托出的话，李维的序列安排，在掩盖着马基雅维里所策划的构想。马基雅维里表明他的构思规划，共有三个方式。首先，他有些时候，在某个章节中明言提到下一个章节，以此类推，直至《李维史论》这个部分的真正终结或表面上的终结，通过这样做，他从而将这组章节连接在一起。他以这种方式表明，如下几组章节，各自构成一个独立部分：即第1篇第2章至第8章，第1篇第25章至第27章，第3篇第1章至第6章，第3

篇第8章至第10章，以及第3篇第19章至第23章。[22] 我们窥探马基雅维里的构思规划，第二个途径，也是最重要的途径，是以应有的认真重视，去研究他所分析的主题。我们如果仅仅就事论事，去理解把握某个既定章节本身的用意，那就是不够的。*Par operi sedes*[云谲波诡，钩心斗角]；[23] 我们同时有必要提出问题，某个有关学说，为什么放在某个既定的上下文关系中来加以传授。而且，如果某个正在分析的历史事件，按照时间的顺序，或者按照李维的序列安排，跟随在此前一章所分析的某个历史事件之后的话，那么，我们就不应该轻易地放过这个关于上下文关系的问题：在李维的叙述中，第二个历史事件紧紧跟随在第一个事件之后，这种情况是极为罕见的；于是，我们就必须提出关于马基雅维里筛选历史事件时所遵循的原则这个问题。在《李维史论》第1篇第39章，马基雅维里试图证明，在不同的城邦民族之中，常常会观察到同样的历史事件，在频繁地发生着。他作为例证所使用的那些历史事件，揭示出民众、即普通民众所具有的各种愚蠢的癖性；普通民众的愚蠢癖性所造成的同样的历史事件，既曾经发生在现代的佛罗伦萨，也曾经发生在古代的罗马。而此前的一章，曾经探讨过作为一个荏弱共和国的佛罗伦萨与作为一个强大共和国的罗马之间的区别。我们在阅读第1篇第39章时，如果将此前那章的内容考虑在内的话，我们就会意识到，强大的罗马与荏弱的佛罗伦萨之间的区别，不可能来源于这两个城邦里普通大众的癖性之间所存在的不同之处，而必

---

[22] "见于下章"这个说法，在某章卷尾或靠近某章卷尾，共出现过26次。（其中只有17次，这个说法可能是在表明某个独立的部分的开端或结尾。）与此相关的是，我们可能应该注意到，《李维史论》全书计有13章，使用第一人称的人称代词来开始。

[23] 斯塔提乌斯：《诗草集》，第1卷，第1篇，22。

须追溯到它们的统治阶层那里去探索原因。由此看来，第1篇第39章的功能，就是服务于阐示某个德行才干优异的统治阶层 100
的本质特征的目的：这旋即证明，该章在《李维史论》的一个特定的组合部分中，占据核心的位置，这个特定的组合部分，专门探讨某个德行才干优异的统治阶层的本质特征，而这个统治阶层，则是以罗马的统治阶层为楷模的，或者是以罗马源源不绝的奠基者为楷模的。这个结论与如下事实并不矛盾，即第1篇第39章强调了它与第1篇第13章之间所存在的某种关联，而第1篇第13章则构成了《李维史论》明确探讨宗教问题的那个组合部分的核心章节；佛罗伦萨统治阶层与罗马统治阶层之间的不同之处，恰恰在于宗教方面：罗马的统治阶层对于宗教，施行了"很好的利用"。马基雅维里披露他的构思规划的第三个方式，是使用含蓄暗示的曲笔手法。但是我们最好将这个问题，放到一个脚注中去予以处理。[21]《李维史论》的第2篇，将我们置于一个性

---

[21] 《李维史论》的每一个读者都会注意到，该书第1篇的第11—15章，第16—18章，第19—24章，第25—27章，第28—32章，各自都构成一个独立的部分。（这与我们关于第1篇第16—60章不含明显的构思规划的说法并不矛盾：清楚的划分组合本身，并不显露构思规划，因为这种划分组合，并不一定显露各个部分之间的排列顺序背后所隐藏的动机。）我们观察到，"见于下章"这个表述，出现于第1篇的第14章，第16章，第22章，第25章，第26章，第28章的卷尾或靠近卷尾；第1篇第22章卷尾所使用的这个表述，将该章与随后的两个章节联结起来；所以这个表述，将《李维史论》某个部分的最后几章或最初几章连接起来。这个表述在第1篇第47章卷尾和第58章卷尾重新出现，我们因而初步假设，要么第1篇第47章是一个独立的部分的开始，抑或第1篇第48章是一个独立的部分的终结，我们同时假设，第1篇第59章是另一个部分的终结。马基雅维里有的时候表示，行将探讨的主题"并非与（我的）目的无关"，这种表述出现在第1篇第13章（一个独立的部分的中心章节）卷首、以及第1篇第18章（一个独立的部分的最后章节）卷首。鉴于这样的表述，后来重新出现在第1篇第46章卷首、第1篇第55章卷首，以及第1篇第58章卷尾，而且由于出现在第1篇第58章卷尾的这个说法，指的是第1篇第59章的主题，因此，我们就初步假设，第1篇第46章和第1篇第59章，分别是两个独立的部分的终结；

质有所不同的情势之中；及至我们读到第2篇的时候，我们既应该对马基雅维里学说所采取的方式体制，已经有所了解，也应该对马基雅维里学说的实体内容，已经有所了解；因此，在一定的程度上，作者所使用的写作手法，遂能够有所调整，也必须有所调整。在第2篇卷首，我们并没有像在第1篇卷首（第1篇，第2—8章）那样，被给以一组彼此明确衔接呼应的章节。另一方面，第2篇的卷首如同第1篇的卷首一样，也表现出对于李维的序列安排的忽略和无视，以及对于马基雅维里自己的构思规划

我们暂时不去猜测，第1篇第55章使用这个表述的用意是什么。然而我们附带注意到，这种表述在全书章节卷尾只出现过三次：在第1篇第58章卷尾，那是第1篇最后一章的前两章；在第2篇第31章卷尾，那是第2篇最后一章的前两章；以及在第3篇第5章卷尾，在那里，这个表述构成一个因素，引进了关于阴谋问题的那章，即《李维史论》全书第99章。关于《李维史论》第1篇的构思规划的另一个暗示，是由对于但丁及其楷模维吉尔所作的引证来提供的。这两位诗人中的每一位，在第1篇中都被引证过两次；在第一次的时候，他们在其中被引用的章节，彼此相距很远，但丁出现在第1篇第11章，维吉尔出现在第1篇第21章；第二次引证，出现在第1篇第55章之前相继的两章中，但丁出现在第1篇第53章，维吉尔出现在第1篇第54章；而这些引证所处的那几个独立的组合部分（第1篇，第11—15章，第19—24章，第46—59章），则都在探讨根本上相同的论题。此外，我们在这里也要提到所谓"人人都知道"这个表述，它最初密集地出现在第1篇第56章，而它在其它地方的出现（第1篇，第21章，第23章，第24章，第29章），则能够帮助我们窥探那里上下文中所蕴涵的用意。最后，考虑到13这个数字在马基雅维里的著作中所具有的特殊意义，我们可以负责任地指出，第13章和第26章在它们各自每次所处的那个部分中，毫无疑问地都占据着核心的位置；我们从而初步假设，第1篇第39章和第1篇第52章，同样也是它们所处的那两个部分的核心章节。但是，我们需要重申的是，在以含蓄暗示为基础作出假设判断的时候，我们所要依据的最后手段，只能是关于主题的斟酌考虑。在这种斟酌考虑的基础上，我们认为，《李维史论》第1篇的构思规划如下：(1) 城邦起源（最古老的上古）：第1篇，第1章；(2) 政体：第1篇，第2—8章；(3) 奠基者：第1篇，第9—10章；(4) 宗教：第1篇，第11—15章；以下六个部分，交替探讨奠基者问题和宗教问题（第1篇，第16—18章，第19—24章，第25—27章，第28—32章，第33—45章，第46—59章）；(11) 青年时期：第1篇，第60章。这样看来，第1篇第9章卷首所说明的主题划分方式（奠基者，宗教，民军），其具体所指，实际上是第1篇中的51个章节的主题（奠基者和宗教）以及第2篇的主题（民军）。参看本书上文第43—44页

的同等的直率不讳。[39] 第2篇提及李维的章节数目，按照比例大大多于第1篇：在第1篇的60个章节中，只有18章含有这种提及，而在第2篇的33个章节中，却有22章含有这种提及。[40] 我们此前已经解释过，在《李维史论》最初的那些章节中，马基雅维里似乎怀有隐衷，不便过多地提到李维，而如果我们把这个事实考虑在内的话，如果我们因而同时将第2篇的33个章节，与第1篇的后33章加以比较的话，那么我们就会更清晰地注意到，对于李维的着重使用，以惊人的规模循序递增：第1篇的后33章中，只有11章提到了李维。更为引人注目的是，第2篇对于李维的提及，不像第1篇的主体部分那样，在一个很长的章节序列里面，严格地遵循沿用李维自己的序列安排；《李维史论》第1篇第16章至第60章提及李维时所遵循的序列，沿着一条笔直的路线，将我们从李维《罗马史》第2篇卷首，引导到李维《罗马史》第7篇卷尾，而这个序列在《李维史论》第2篇那里的相应序列，即第2篇第28章至第32章，则沿着一条笔直的路线，将我们从李维《罗马史》第5篇的大约后三分之一篇幅，引导到李维《罗马史》第10篇的卷尾。尽管如此，或者恰恰因为如此，马基雅维里在第2篇中构思他自己的规划，使之比第1篇更为密 101

[39] 在第1篇那里，我们现在所涉及的那个开端，至第15章才结束，而在第2篇中，这个开端至迟到第10章，就已经结束了。比较第1篇第9章卷首关于马基雅维里的构思规划的明确表述，与第2篇第6章卷首的相应表述。第2篇第1—10章异乎寻常地，但并非绝无仅有地频繁提及其他作者，这个做法，使得这一组章节对于李维的提及，所占有的地位更为显著突出。

[40] 用拉丁文引证李维，第1篇有17次；第2篇有21次；第3篇有31次。含有对李维的拉丁文引证的章节数目，第1篇是9章；第2篇是14章；第3篇是20章。在第1篇的前39章中，只有三章含有对李维的拉丁文引证；换言之，平均每13章中有一章引证一次李维；在第1篇的其余篇幅里（第40—60章），对李维的拉丁文引证，共计出现过13次

切地适应于李维的序列安排；在第 2 篇中，他有的时候使用李维的序列安排，作为表明他自己的构思规划的手段，而他自己的构思规划的手段，并不是按照时间的先后顺序来排列的；他在新的章节组合部分的开端予以提示，所使用的方式是离开李维的序列安排，或者更确切地说，所使用的方式是，在他自己提及李维的序列安排之中，从李维著作中较晚的一段话（譬如，《罗马史》，第 9 篇，20），返回到李维著作中较早的一段话（譬如，《罗马史》，第 8 篇，13）。[27] 与此同时，他继续使用他在第 1 篇中所曾经使用过的那些表述手法，来表明他自己的构思规划，也就是说，“见于下章”这个表述，出现在章节卷尾，[28] “并非与（我的）目的无关”这个表述，出现在章节卷首或卷尾，[29] 以及“人人都知道”这个表述。[30] 马基雅维里在第 2 篇第 4 章说过一句话，就是，“在这个问题的终结”他将阐述一个看法，这句话，为我们造成了特殊的困难，因为这句话所指的，不可能是第 2 篇第 4 章所隶属的那个章节组合部分的终结，即第 2 篇第 5 章卷尾。因此他就是在表明，《李维史论》第 2 篇之被划分成为组合部分，以某种方式干扰了某个“问题”的统一结构，或者说，他在第 2 篇中分析了某个范围宽广的主题，而处理这个主题所需要的篇幅，至少超过了

[27] 他用这种方式表明，第 2 篇第 7—10 章，脱离第 2 篇第 1—5 章，属于一个新的章节组合部分；他还表明，第 2 篇的第 11 章、第 19 章、第 23 章、第 28 章或第 28 章前夕，以及第 33 章，都标志着新的组合部分的开端。这个程序方式在第 1 篇里仅有的相应部分，是第 1 篇第 15 章和第 16 章所构成的对于李维的提及。

[28] 第 2 篇，第 1 章，第 4 章，第 11 章，第 16 章，第 19 章，第 31 章。

[29] 第 2 篇，第 17 章卷首，第 31 章卷首及卷尾。第 2 篇第 31 章卷首使用这个表述的用意，本书上文第 96—97 页已作解释。

[30] 比较第 2 篇第 21 章（292）对这个表述所作的密集使用，与类似情况仅有的另外一例，即第 1 篇第 56 章；同时参看第 2 篇，第 12 章（261）。第 2 篇计有 33 章，对于但丁概无明文提及。

一个章节组合部分的篇幅。在第2篇第15章卷首,他将该章与此前一章联系起来,做法是谈到"这同一个问题,以及……拉丁系民族与罗马人之间这场战争的这些相同的肇端";这样看来,他可能是在说明,我们所探索的这个"问题",与某个历史题材,诸如一场具体的战争或一场具体战争的肇端,并不是同一回事。[61] 因为"一个问题"这个表述本身所指的,当然既可以是某个历史题材,诸如罗马十大执政官政体,又可以是某个超越历史的主题,诸如忘恩负义的问题。[62] 换句话说,"一个问题",可以指李维所记载的某个历史故事,也可以指马基雅维里所阐发的某个主题。当马基雅维里在第1篇第34章接近卷尾的地方说,"转向我们的问题,我得出结论",从而对"我们的"问题与"我的"结论作出区分的时候,他的意思是要说,"从我的论述,转向李维所叙述的那个题材";于是他就在无意之中,附带地为我们提供了他使用李维以及李维的序列安排时所采用的一个简明的公式:马基雅维里在李维所提供的题材上面,打下他自己的印记。但是,让我们回到第2篇第4章所谓"在这个问题的终结"的那个隐蔽而神秘的表述。那里的上下文关系表明,目前正在讨论的这个"问题",指的是存在于不具备武力的现代国家与具备武力的古代国家之间的区别对照,以及基于对这个区别对照的理解而产生的一个要求,即现代国家应该效仿古代的体制和秩序。

---

[61] 在第2篇第8章卷首,而且只是在第2篇第8章卷首,马基雅维里仅此一次地使用了"与这个问题并非无关"这个表述。所谓"问题"这个概念,在任何一章中都没有出现过三次以上。在第2篇第8章、第1篇第58章、第1篇第17章,"问题"这个词各出现过三次(在第1篇第18章,"问题"被使用过一次,而被"主题"这个词取代过两次,这个情况,更加突出了"问题"在第1篇第17章中出现次数的频繁。)在《君主论》那里,"问题"这个概念在第19—20章中出现得最为密集。

[62] 参看第1篇,第28章卷尾、第29章卷首,第42章卷首。

102 如果我们假设,“这个问题的终结”,将会与某个章节的卷尾彼此重合的话,我们就会注意到,我们如果不经过猜测,就不可能判断出马基雅维里所谓“这个问题的终结”的涵义是什么;而如果我们不作这个假设的话,我们就会遭遇到更为艰巨的困难。符合第2篇第4章所提出的那个要求的,计有下述各章的卷尾:第2篇的第18章,第20章,第24章,第30章,第33章;第3篇的第15章,第27章,第31章,第36章。我们相信,“这个问题的终结”所指的,是《李维史论》第2篇的终结(第2篇,第33章),而这样一来,第2篇第4章的这个隐秘莫测的表述,就为我们提供了一个信息,涉及《李维史论》第2篇的整个主题,这个信息,比明言提供的那些论题显示,更为清晰准确。《李维史论》第2篇的主题,并不仅仅是公共审议所指导之下的罗马对外政策,也不如同马基雅维里在另一处所提出的,仅仅是民军问题;[33] 第2篇以大大超过《李维史论》另外两个篇章的规模和深度,专门分析存在于拥有武力的古代国家与不拥有武力的现代国家之间的区别对照,存在于现代的“孱弱世界”与古代的强健世界之间的区别对照,存在于“不具备武力的天国”[34] 与具备武力的天国之间的区别对照,也就是说,它专门分析存在于现代人与古人之间

---

[33] 第1篇,第1章卷尾,第9章卷首;第2篇,“前言”卷尾。

[34] 第2篇,第2章(238)。“不具备武力的天国”这个提法,使我们联想到《君主论》第6章所暗示的“不具备武力的先知者”。在《李维史论》第2篇第18章探讨“意大利君主们的罪孽”(这个论题与“不具备武力的先知者”吉罗拉摩·萨伏那罗拉相联系)的时候,马基雅维里将那些君主们称为“不具备武力的”。同时参看第2篇第30章中关于“不具备武力的”现代各民族的提法,以及区别于“充分具备武力的心灵”与“不具备武力的心灵”的提法。在第2篇第15章卷尾,马基雅维里重新提到他在第1篇第38章指佛罗伦萨人“不具备武力”的说法。同时参看“我们的宗教”所体现的“真实的途径”与“致使一个共和国伟大的真实途径”之间的区别:第2篇,第2章(237),第19章(286)。在第2篇第15章,马基雅维里对某个“问题”与某个历史事件作出区分,根据其标题,该章专门探讨“弱国”问题。

的区别对照的原因、根源和本质特征。尽管古代的"问题"在第2篇中占据明确的优势,我们依然有理由认为,这个篇章的论题,是对关于现代特征的这个问题作出批判的分析,或者说,正如马基雅维里有的时候通过将"现代"与"基督教"当做同义词来交替使用所暗示的那样,是对于基督教的实质特征这个问题,作出批判的分析;这是因为,人们有必要借助古代的例证,来为评判现代的特征,暂时提供一个权宜标准。[33] 这样看来,《李维史论》第2篇就可能负有一个双重的作用:它既探讨罗马人的对外政策和罗马人所进行的战争,或者说,既探讨民军问题,同时又对现代的特征,予以批判的分析。我们只需要记住以下三点,就可以看到这两个论题之间的关联。在一般意义上的战争与精神战争状态之间,或者说,在一般意义上的民军与精神民军之间,存在着某种类似性。涉及一般意义上的民军这个问题,可以被归纳为由本国公民组成的军队与外来援军之间的取舍抉择的问题;而这些取舍抉择,跟由本国公民构成的僧侣教

---

[33] 第2篇的中心章节以及此前一章(第16章和第17章),是《李维史论》中仅有的两章,在标题中提到了"我们的时代"或"当前的时代"。(比较第2篇第17章的标题,与该章正文的开始部分。)在第2篇第16章的标题上被称为"我们时代的士兵"的那些士兵,在该章正文中被称为"所有基督教的军队"和"我们的军队"(272)。参看第2篇第15章标题对"弱国"的提及。"孱弱"这个词,也出现在第1篇,第19章,第38章,第57章的标题里;第2篇第16章与第1篇第57章之间的距离,相等于第1篇第57章与第1篇第38章之间的距离,也相等于第1篇第38章与第1篇第19章之间的距离:"我们的时代",是"孱弱的时代"。参看第2篇,第15章卷尾("我们的共和国",即佛罗伦萨),第18章卷尾("现代的君主们"),第19章卷首("我们这个腐化的时代"),以及第2篇第22章中所密集出现的"教皇"和"基督教教廷"这两个词。参看皮埃尔·培尔:《彗星冥想》,第51节:"*Les Anciens et les Modernes, Les Païens et les Chrétiens.*"(这样,我们就有了古代人与现代人、异教教徒与基督教徒。)同时参看利奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,第266页。

主体制与受外国首脑控制的僧侣教士体制之间的取舍抉择，彼此类似。按照马基雅维里的看法，在古代罗马对于其它城邦及国家所行使的统治与罗马教廷所行使的统治之间，存在着某种类似性：在某种程度上，这两种统治都属于间接统治。[39]

《李维史论》的第3篇，将前两个篇章的外部特征加以结合

[39] 通过既考虑主题，又考虑马基雅维里所给予的提示，我们发现，《李维史论》第2篇使用下述构思规划：(1) 第2篇第1—5章(罗马的征服事业及其后果，即致使西方世界沦为东方的奴役境地)；(2) 第2篇第6—10章(罗马的战争行为，与罗马帝国的犹太征服者和现代征服者所进行的那种战争形成对照)；(3) 第2篇第11—15章(各种起源)；(4) 第2篇第16—18章(具有根本重要性的三位一体：步兵、炮兵和骑兵)；(5) 第2篇第19—22章(谬误观点，参看第2篇第19章卷首及第22章卷尾)；(6) 第2篇第23—25章[各种原因，参看第2篇第23章(297)，第25章，第27章(309)]；(7) 第2篇第26—32章(各种激情)；(8) 第2篇第33章(西米尼安森林事件)。一俟完成必要的准备，我们赋予这些部分的临时标题，旋即被最终的成熟表述所取代。目前我们只需要补充以下一点：第2篇的最初10章，表面上似乎只是在讨论罗马对外扩张所遵循的程序和进行战争的程序，而与此同时这个部分实际上所讨论的，则是现代特征的"根源"；参看第2篇第1章、第8章、第9章的标题对于"根源"的提及，以及第2篇第9章卷首对于"根源"这个字的密集使用。正如把握第1篇的构思规划的关键，存在于第1篇第19—24章那样，把握第2篇的构思规划的关键，存在于第2篇第19—22章；为了理解第2篇第19—22章，我们必须将第2篇第19章对于日耳曼城邦的分析，与第1篇第55章的相应分析，对照起来加以考察，我们还必须考虑第2篇第21章与第1篇第56章之间并行不悖的对应关系。第2篇的最后一个部分，与第1篇的最后一个部分彼此对应，这个对应，可以从这两个部分在《李维史论》全书中绝无仅有地只含一章这个事实中看出来；这两个部分的用意，如果说有所披露的话，那就是在第3篇的最后一个组合部分那里披露出来的；存在于第2篇卷尾与第1篇卷尾之间的对应特征，可见于下述特征：第二人称复数的人称代词，在《李维史论》全书中，除了"献辞"之外，仅仅出现在第1篇第58章(221)和第2篇第30章(317)；在《李维史论》全书中，马基雅维里仅仅在第1篇第58章(219)和第2篇第32章(323)中谈到过所谓"隐匿玄秘的德行"；同时参看第1篇第59章卷首、第2篇第31章卷首、第3篇第49章卷首(比较第1篇第49章卷尾)对于"每一个(*ciascuno di*)"的提及，以及第1篇第58章卷尾及第2篇第31章卷尾对于"并非与(我的)目的无关"这个表述的使用。

起来。[67]它也兼顾它们的主题;在第3篇中,讨论国内事务的章 103
节与讨论对外事务或讨论战争的章节,以一种不规则的方式交替出现。这个做法并不出人意料,因为罗马人的国内事务,是以贵族与平民之间的敌对冲突为特征的。[68]无论如何,第3篇以一个新颖的视角,"重复"了前两篇的论述内容。在他第一次陈述《李维史论》全书的整个轮廓结构的时候,马基雅维里曾经使用过两个平行的划分构想:国内事务与对外事务之间的划分,以及公众审议与私人权衡之间的划分;他并且将"国内事务"与"公众审议"结合起来,划归第1篇去讨论;在他第二次陈述全书的轮廓结构的时候,他事实上曾经将"对外事务"与"公众审议"结合起来,划归第2篇去讨论;我们因而有理由期待,一部第3篇

---

[67] 《李维史论》第3篇像第1篇那样,以一组彼此明文连接呼应的章节作为开始,而在马基雅维里的构思规划中,至少就第3篇最初的八个章节而言,这个组合的涵义是清楚的(比较"见于下章"这个表述在第3篇第3—10章中各章卷尾的密集使用,与这个情况仅有的另外一例,即第1篇第2—8章);因此,这组章节在提到李维的时候,并没有沿用李维自己的序列安排;特别参看第3篇第1章卷尾在宣布第3篇的第一个主题时对李维自己的序列安排的公然无视。(在第3篇的另一个章节组合部分,即第19—23章那里,李维的序列安排同样也受到忽略。)第3篇与第1篇相类似,还表现在它包括了很长的一个章节系列,其中马基雅维里的构思规划,线条隐晦,轮廓不清,而在提及李维的时候,这些章节严格恪守李维自己的序列安排:第3篇第25—44章,将我们从李维《罗马史》的第3篇,径直引导到李维《罗马史》的第10篇。另外,第3篇跟第1篇一样,马基雅维里很少借助他提及李维时所使用的序列,来为他自己的构思规划作出提示。另一方面,第3篇用拉丁文引证李维的次数,以及含有这种引证的章节数目,在比例方面与第2篇相同。(但是,第3篇提及李维的章节数目,在比例上低于第2篇:在第3篇的49个章节中,有26章提到了李维。)

[68] 根据章节标题的提示,第3篇第12—49章中分析国内事务的章节与分析对外事务的章节,数目大致相等。至于我们所指出的交替做法,参看譬如第3篇,第42章(对外),第43章(国内),第44章(混合),第45章(对外),第46—47章(国内),第48章(对外),第49章(国内)。参看第3篇第2章,在那里,罗马元老院与众多罗马民选护民官之间的关系,被描述为某个国家与某个敌对的多国联盟之间的关系的完全对等形式

和一部第 4 篇，将会分别讨论余下的两个划分组合；在他于第 3 篇靠近卷首的地方第二次陈述全书的轮廓结构的时候，他提到“这部第 3 篇即全书的最后一部分”，并且表明意图说，第 3 篇要将罗马人通过私下的权衡来办理的国内事务与罗马人通过私下的权衡来办理的对外事务，一并加以讨论。[29] 虽然这个描述只具有权宜性质，但是它并不因此就无足轻重：《李维史论》全书里，只有第 3 篇，在章节标题中提到了人物的专名。[30]但是，在最后一次陈述全书的轮廓结构的时候，马基雅维里并没有谈论“私下的权衡”；然而他在那里提到了“私人利益”。那么，第 3 篇所涉及的首要内容，会不会就是罗马人私下之间以有关人物的私人利益为目标所作的权衡呢？在第二次陈述全书的轮廓结构的时候，他划出一道界限，一方面，是第 1 篇所分析的“罗马人”在国内事务方面的权衡，另一方面，是“罗马民众”在对外事务方面所作的权衡。那么，他在第 1 篇那里，会不会已经在处理罗马人私下之间所作的权衡了呢？第 1 篇有一个核心章节，明言探讨罗马人围绕他们的土地法所陷入的暴烈倾轧；马基雅维里在那

---

[29] 第 1 篇，第 1 章卷尾；第 2 篇，“前言”卷尾；第 3 篇，第 1 章卷尾。第 2 篇第 20 章对于第 3 篇第 16 章的提及（某个论题将“在这部分恰如其分的地方”予以分析）提示我们，第 2 篇与第 3 篇构成一个独立的“部分”；“这部分”是不是全书最后的部分，尚未明确；这个提法也强调了第 2 篇与第 3 篇之间特殊密切的关联。

[30] 第 3 篇，第 3 章，第 21 章，第 22 章，第 23 章，第 25 章，第 49 章。《李维史论》的章节标题，总共提及八个人名，其中七个是罗马人，一个是罗马人最著名的敌人，罗马人是在他们还没有腐化的时候认识这个敌人的。同时参看第 3 篇的章节标题（第 10 章，第 12 章，第 13 章，第 15 章，第 17 章，第 18 章，第 30 章，第 34 章，第 38 章，第 39 章，第 47 章）对于涉及人物的提法的使用，譬如“一个首领”，“一个城邦”，“一个，而不是多个”，“一个人”[*uno capitano*，*uno cittadino*，*uno e non molti*，*uno*（即某人）]，并考虑这种提法在第 2 篇章节标题中的完全不存在，以及它们在第 1 篇章节标题中的极为罕见（第 48 章，第 50 章，第 52 章，第 54 章）。（由于显而易见的原因，我未将章节标题中对于“一位君主[*uno principe*]”这个词的使用考虑在内。）

里,赞扬了罗马元老院或罗马贵族在阻挠这个土地法颁布的过程中,所表现出来的坚持不懈;罗马贵族之所以反对土地法,是因为他们酷爱私有财产,也就是说,是因为每个罗马贵族,都酷爱他自己的财产。而他们所使用的手段,则是策动由平民选举产生的护民官,去反对提出这个土地法的那个护民官。在马基雅维里所未曾引证的一段话里,李维曾经谈到,某些元老院议 104
员,曾有恩惠于一些护民官,于是就运用这个影响力,到这些护民官那里去谋求支持;这种情势看起来,似乎构成了某种私下的交易,难免有谋取私人利益之嫌。正如我们在李维的上下文记载中所获悉的,曾几何时,元老院所运用的正常手段,看来已经不足以奏效;于是这些元老院议员,就放弃"公众审议"的正常途径,转而去诉诸"私下权衡",而这种"私下权衡"的做法,其中的根本考虑在于,罗马贵族为了得逞,为了达到自己的真正目的,可以不择手段,"公平高尚也好,卑劣龌龊也好,概所不计";而最后的结果,即是平民所选举产生的一位护民官,也旋被谋杀。[91] 对于这个"马基雅维里主义"的行径,对于私下权衡的这个经典例证,马基雅维里讳莫如深,只字未提。而他在下一章所做的,却是赞美"罗马元老院的宽宏气度和审慎自明"。这个引人注目的沉默,耐人寻味深省,教益很大。首先我们看到,如果说第1篇所探讨的,就是这种以私人利益为宗旨的私下权衡的话,那么,它就只是以一种极为含蓄隐讳的方式这样做的,而这就说明,这种私下权衡,完全可能其实正是《李维史论》第3篇的特定

---

[91] 《李维史论》,第1篇,第37章;李维:《罗马史》,第2篇,44.5及54.2—10。关于以民众利益为意图的"公共审议"与某种反民主性质的"诡秘"行动之间的区别,参看《李维史论》,第1篇,第52章(204);关于雅典海上强权缔造者地米斯托克利的私下欺诈策划,以及正直忠诚的雅典政治家阿里斯提得斯和雅典民众对那种私下策划的否定和拒绝,参看第1篇,第59章。

论题。最重要的是，我们从而看到，人们研究《李维史论》与李维的关系时所使用的一般方法，其实带有严重的缺陷，因为这种方法，忽略了马基雅维里对李维的利用，而这种利用，只有通过它对李维的历史叙述所作的隐瞒，才能显露出来。这就可以解释为什么在考虑马基雅维里的构思规划与李维的序列安排之间的关系的时候，我们以往只将我们的注意力，严格地局限于马基雅维里提到李维的那些地方，而不仅仅是他对李维所说的话的使用：在一个特定的地方马基雅维里是否提到了李维，我们很容易就可以看出来；将他对于李维的提及作为一个整体来把握，是一个轮廓明确、范围界定有限的工作；但是，将他对李维的使用完全考察清楚，则是一个轮廓模糊、范围界定无限的任务：完成这个轮廓模糊、范围界定无限的任务，要求我们对于《李维史论》的每一句话和李维《罗马史》的每一句话，都做到熟读精思，切磋琢磨；这是因为，我们可以设想，马基雅维里在研读李维著作的时候，对于每一句段都进行了仔细研读，其程度远远超过我们自己这样的人所能做到或所能想像得到的。

第3篇最初的八个章节所讨论的问题，是如何维系一个政权、如何维系一个宗教，以及如何建立一个政权；这些问题涉及奠基者的这个论题。[32]第3篇第9章“依赖于”[33]第8章，第10章
105 “依赖于”第9章；第9章和第10章，为从“奠基者”的论题到“军

[32] 比较第3篇第1章(328)对于罗慕洛斯的提及，与第2篇第1章(231)对于罗马的“第一个立法者”的提及。同时比较第3篇第5章对于希腊政治家(科林斯的)提莫莱昂的提及，与这个提示在第1篇第10章及第1篇第17章中的惟一对应内容，并且参看第3篇第11章与第1篇第37章以后在论证方面的共同之处。第3篇第8章与第1篇第8章，都专门分析了曼利乌斯·卡皮托利诺斯[比较这两章关于“元老或僧侣(*Padri*)”的提法；这个表述，还出现在第3篇第5章和第1篇第49章；

事酋领"的论题的悄然转移准备了条件,它们甚至就构成了这个转移,而"军事酋领"这个论题,是在第12章至第15章中予以明文探讨的。我们的看法是,第3篇第1章至第15章构成第3篇的第一个章节组合部分,这个组合部分所分析的论题,是所谓"奠基酋领"的问题。[44]下一个章节组合部分,始于"真正的德行"与"共和国"这两个提法。我们可以用"民众"或"大众"的表述,来取代"共和国"的提法。[45]按照马基雅维里的看法,大众构成了道德情结与虔敬精神的渊源,于是这里的论证,就以一种不为人所察觉的悄然方式,转移到对于各种道德素质的分析探讨了。或者,我们也许更确切地说,由于奠基酋领是一位君主,而君主与民众是休戚相关、不可分割的,那么奠基酋领的某些特征,就只有在分析道德素质的上下文背景之下,才有可能显示出来,而奠基酋领的这些特质,是治理大众所必不可少的。这个道德分析的上下文背景,使我们看到两种不同类型的奠基酋领,他们一方面以汉尼拔和曼利乌斯·托尔夸特斯为代表,另一方面以西庇阿和瓦莱里乌斯·科尔维努斯为代表。[46]下一个组合部分,始于

使用这个表述的意图,是提示我们注意存在于异教罗马的贵族特征与基督教罗马的僧侣等级体制之间的密切类似性质]。

[43] 参看第1篇第1章卷尾和第15章卷尾。

[44] 一个奠基的酋领,就这个概念的充分意义来说,指的是某个人或某个神,在他创立了某个国度并且自己死去之后,依然在佑护着这个国度,因而在某个意义上,依然在统治着这个国度;罗慕洛斯即一例证(参看李维:《罗马史》,第3篇,17.6;第1篇,16.3—8)。

[45] 参看第1篇第58—59章的用法。比较第3篇第16章对于雅典政治家尼西阿斯的提及,与第1篇第53章对于他仅有的另一次提及。

[46] 在薄伽丘那里与此相对应的,是《十日谈》第66个故事中兰伯图西奥与利奥内图之间的对照。

第16章，止于第34章，第34章重复了第1篇第58章的论题，而第1篇第58章，正是第1篇涉及大众问题的那个部分中最重要的一章 第3篇的最后一个组合部分以一个说法作为开始，这个说法，我们必须不揣累赘，再次予以引证："一个人，使自己成为一个牵涉很多人的新事物的领袖，这样做危险之至；主持这个新的事物，使之渐臻完善，并且在它达到完善境界之后，维系这种完善境界，使之持久，这样的事业困难之至；而这种危险性与困难性，过于耗费篇幅，过于深奥崇高，无法在这里讨论；因此我将这个问题，留待一个更为适宜的地方，另行探讨。"什么人竟然可能会如此冷酷不仁，以至会相信，马基雅维里竟然可能会如此冷酷不仁，以至会刺激我们这些虔诚读者的求知欲望，使我们临渊羡鱼，然后让我们宝山空回，大失所望？我们相信他的诺言，即他不会去"讨论那个耗费篇幅、深奥崇高的问题"。但是，在予以讨论与完全沉默之间，难道就真的没有任何折衷的做法了吗？一本书除了它的字里行间之外，难道就真的不存在别的"地方"了吗？一连串的暗示提示，难道就不能是"一个适宜的地方"，可以对于"过于耗费篇幅，过于深奥崇高，无法在这里讨论"的那个问题，来加以意会言传吗？马基雅维里是新的体制和秩序的发现者，是牵涉着很多人的某个新事物的发现者，他渴望这些新的体制和秩序被人们采用，被人们珍视维系，他因而就必须思考这个问题，必须思考这些新的体制和秩序，通过何种序列步骤，才能够得以采用，才能够得以珍视维系；如果我们对于所有这些，都有所认识的话，那么我们就会看到，过于耗费篇幅、过于深奥崇高、无法在这里讨论的那个问题，当它有赖于"年轻一代"的策应配合的时候，就正是他所责无旁贷、义不容辞、必定要讨
106 论的问题。简言之，我们相信，《李维史论》的最后一个章节组合部分，拐弯抹角地探讨了马基雅维里视为己任的那个问题：他从

李维《罗马史》的第7篇至第10篇中间,筛选了一些历史故事,这些历史故事如果把握得恰当的话,就将帮助我们窥探到他的苦心孤诣和策略手法。他把那个最为崇高的论题,暗中隐匿起来,而所使用的方法,是把它化整为零,分散开来,也就是说,是对于这些散开的各个部分,分别作出表述,而当他这样做的时候,他不是去遵循它们之间固有的内在序列安排,而是去遵循它们的相应部分在李维的著作中所形成的那种纯粹偶然任意的序列安排。[1] 我们在上文已经就他所给予的暗示提示探讨过一个例证,即他关于敌军所犯的明显错误所作的分析(第3篇,第48章)。在这里,我们有必要注意到的是,第1篇和第2篇中最后的章节组合部分,与第3篇的最后的组合部分,探讨的是同一个

[1] 最后一部分(第3篇,第35—49章)所陈述的一些主张,在该书此前各部分中,已经足够清晰地陈述过,而且,这里所陈述的全部主张,加上它们为自己所标榜的李维色彩,其实都可以很容易地分布到此前的各部分中去。这个部分各章之间仅有的内在关联,大概就是这个部分所沿用的李维的序列安排。如果我们仔细考察一下,我们就会看到,即使在这里,马基雅维里也在李维所提供的题材上面,打下了他自己的印记。他在第3篇第35章提出论题之后,即转而去分析"法兰西人",他们以一种惊人的方式,集勇气与懦弱于一身(第36章),或者,他们听凭自己被"无足轻重的琐碎小事"所骚扰,结果打败了一场战争(第37章);从第43章开始,他再次回到"法兰西人"那里去。而此前的几章所探讨的论题,则是区别于"真正的战斗"的"虚假的战斗"(第38章),区别于战争本身的"战争的形象"(第39章),以及"欺诈问题"(第40—42章);也就是说,它们所探讨的问题,是区别于事实真相的形形色色可以利用的假象:第3篇第39章,即《李维史论》全书的第132章,是《君主论》或《李维史论》中着重涉及"认知"与"科学"的绝无仅有的一章。余下的七章,探讨两个彼此相关的题材:即如下这些"法兰西人",他们显然"不讲信义"(第43章),或者既能够惧怕教皇又能够不惧怕教皇(第44章),或者一方面没有根据地担惊受怕(第48章),另一方面又具有法比乌斯所代表的那种审慎禀赋(第45—47章,第49章)。法国人所代表的,是马基雅维里笔下的不可靠的盟友。所谓"法比乌斯",则"断定稳扎稳打更为可取,并且准备后发制人",他的行动"受他的爱国情结所驱遣",然而他却不是通过言辞,而是通过"沉默及多种其它方式"来表达他的感情的。

论题。[63] 第1篇的最后一部分,我们将在适当的地方探讨。现在我们扼要地讨论一下第2篇的最后一部分。

在第2篇的最后一部分开始的时候,即第2篇第33章,马基雅维里提到,研读"李维的这部历史"(也即李维全书),应该怎么做,才能开卷有益;这是该章仅有的一次提及李维。他引导我们期待,他在该章探讨的罗马民众与罗马元老院的体制程序,将会不止一个,而与此同时,他事实上只探讨了这种体制程序之中的一个,那就是,罗马民众与罗马元老院授予他们的军队将领以自行决断的极大机变权限。于是他就谈到罗马人在作出战争决策时的行为,"譬如,在他们对拉丁系民族作战时"的行为,然而他在该章,只分析了罗马反对托斯卡纳人的战争中的一个事件。那个事件涉及罗马执政官法比乌斯,他未经罗马元老院允许,擅自率军穿越西米尼安森林。当远征归来的时候,他才获悉,两位使节以元老院的名义,命令他不要跨越西米尼安森林。元老院的这道命令,并不能完全支持马基雅维里的论题,这个论题见于该章标题,并在该章正文中得到进一步的有力阐发,它宣称,罗马人给予他们的军队将领很大的授权,可以临时机变,自行作主。而当我们回到李维的著作时,我们发现,马基雅维里对于史实作了少许改动:李维所记载的,不是两个使节,而是"五位使节与两位平民选举的护民官"。但是这个微不足道的改动,却揭示出一个事关重大的改变或一个事关重大的缄口沉默。马基雅维里没有告诉我们,法比乌斯穿越西米尼安森林,其间所遇到的困

[63] 至于第1篇卷尾与第2篇卷尾之间的关联,参看本章上文注56。第2篇最后一部分与第3篇最后一部分之间的关联,可以从如下事实得到说明,即第2篇最后一次提到李维与第3篇最后一次提到李维,将我们引导到李维著作里紧密相连的段落那里去(第2篇第33章联系李维《罗马史》第9篇35—36,第3篇第46章联系李维《罗马史》第9篇33—34)。

难障碍是如何克服的。西米尼安森林在当时被认为是无法跨越的,此前没有任何罗马人,曾经进入过这个森林 而执政官法比乌斯的兄弟 M.法比乌斯,自告奋勇,前往勘察. M.法比乌斯曾经在托斯卡纳受过教育,熟知托斯卡纳文献,通晓托斯卡纳语 107
言。于是他“胆大如斗,乔装打扮”,与托斯卡纳人一起,披荆斩棘,深入无人涉足的不毛险境。然而,他之所以身份隐秘,未被察觉,与其说是由于他熟知托斯卡纳,甚至与其说是由于他的大胆伪装,不如说是由于一个事实,即“外人擅入西米尼安森林,有违人们的常识信念”。[40] 而马基雅维里自己,就是另一个法比乌斯:他的真实面目之所以未被察觉,是因为他所从事的事业,令人无从想像,令人难以置信.也就是说,他赴汤蹈火,只身深入龙潭虎穴,探索迄今为止不为人们所知的荆天棘地,从而为他的兄弟们随后征服这个领地,先行作出铺垫,而他在从事这个事业时所抱有的不妥协态度和所保持的警觉状态,之所以未被人们察觉,是由于他卧薪尝胆,是由于这个事业的令人无从想像和令人难以置信。

人们的一般观点认为,马基雅维里既然决定把《李维史论》奠定在李维的《罗马史》的基础上,那么他就一定会在某个特定的地方,开始提到李维,甚或开始引证李维;这个观点,我们是同意的。然而,他究竟是在哪里第一次提及李维的,我们不可能无动于衷,不加注意。因而对我们来说,对于李维的第一次提及,或者对于李维的第一次以拉丁文引用,就不会再是一个微不足道的事实,而只能是一个赫然触目的重大事件;这个事件将会诱导激发的,既不是无聊的好奇,也不是无聊的困倦,而是令人骚

40 李维:《罗马史》,第9篇,36.14及36.1—6 参看本章上文注释. 关于两个法比乌斯之间的关系,参看《李维史论》,第3篇,第46章

动不安的瞠目结舌。在其它方面都等量齐观的情况下，一部意大利文的著作，用拉丁文引证李维，将会使得李维的出现，比较用意大利文概述李维的某个段落，更为鲜明有力，因此，我们就将我们的注意力，首先转向第一次用拉丁文对李维所作的那些引证。这些引证，出现在用于明文探讨罗马宗教的那个部分（第1篇，第11—15章）。它们的出现，事先经过了妥善周密的铺垫准备。马基雅维里业已通过质疑古典政治哲学和质疑罗马的贵族传统，建立了罗马共和国的权威。在那个上下文背景里，他业已反驳过针对古代罗马的某些批评，但是，他还没有以他自己的名义，公开批评过任何古代作者。在关于宗教问题的这个部分之前的那个部分中，即在明文探讨奠基者问题的那个部分中（第1篇，第9—10章），他对于"也许"由"很多人"所持有的一个观点，发出质疑，这个观点认为，罗慕洛斯谋杀自己的孪生兄弟，应该予以诘问责难；他反驳这个观点，所依据的不是任何权威，而是"一条普遍规则"，然而，这个普遍规则是否已经获得普遍接受，他却不予理睬。当他在第4章中抨击"很多人"为罗马平民与元老院之间的倾轧内讧而谴责罗马的观点时，他最终诉诸于
108 西塞罗的权威。可是现在，他所需要予以开脱辩解的行为，已经不像第4章那样，仅仅是小事一桩、不足挂齿了，他所需要予以开脱辩解的行为，是谋杀，是谋杀自己仅有的孪生兄弟。在这种情况下，他就不再顾及任何必要性，仿佛还需要寻求来自权威的支持了。或许如果我们愿意的话，我们可以说，罗马的神谕奠基者的权威使得马基雅维里能够使用在某些特定的情势下允许谋杀的真正的普遍规则，来对抗无条件禁止谋杀的虚假的普遍规则。从此以后，他就开始以他自己的名义，公开地责备那些低三下四地奉承恺撒的古代作者，同时赞扬那些旁敲侧击地责备恺

撒的古代作者了;[49] 他对于前者的不赞同和对于后者的青睐,已经不再需要从"很多人的观点"那里去寻求支持了。我们充其量仅仅能够说,他悄然离开罗马后期的一种观点,而去求助于古代罗马共和政体的实践所代表的那种观点。无论这意味着什么,[50] 他在关于宗教问题的那个部分开始的前夕,采取了这个极端的非常步骤,提出罗慕洛斯所缔造的那个罗马,是一个业已腐化的城邦,就是说,人们在开始之初,即已并非性善,而是腐化的。

这就是李维本人,讲着他的母语,首次出场露面的那个上下文背景。第一次用拉丁文引证李维,出现在第1篇第12章,就是在这里,马基雅维里抨击了"很多人"所持有的一个看法,这个看法认为,意大利各城邦的福祉,发源于罗马教廷。针对这个看法,他论证出"两个最为强大的理念,照我看来,这两个理念是颠扑不破、无可置辩的"。尽管如此,无论这两个理念,按照他的说法有多么强大,假如他不享有比任何理念都更为强大的某种支持的话,假如他不享有另一个更高的权威的支持的话,他就不可能向存在于他所处的那个时代和他的国家的那个最高权威,发出质疑和挑战。在《李维史论》探讨古代罗马宗教的那个部分中

49 正是由于存在着这种低三下四的现象和旁敲侧击的现象,罗马诸皇帝的历史,才需要予以"审慎考虑":第1篇,第10章(123)。

50 马基雅维里在第1篇第10章的标题中提到了君主国;而此前各章的标题,则只提到了共和国。这个步骤,也是为第一次用拉丁文引证李维作铺垫的:如果我们将共和国或共和政体,视为《李维史论》的惟一论题抑或主要论题的话,我们就会误解马基雅维里对于李维的使用。在第1篇第12章,他提到"基督教共和国"。他从而表明,"共和国"的涵义,并不一定只包括某种政治社会。他对于"基督教共和国"持批评态度,在这个意义上来看,他对于古代罗马的共和国,并不一定完全赞同:他对于某些穆斯林君主国的评价,与古代罗马共和国一样高(第2篇,"前言")。对他来说,"基督教共和国"所构成的问题,超越了纯粹的政治共和国与纯粹的政治君主国所构成的问题(试考虑《君主论》全书的第一句话)。

向罗马教廷发出质疑、这样做所意味着的，是着眼于马基雅维里所重新发现的古代宗教的体制和秩序，去向现有宗教的体制和秩序，发出质疑和挑战，或者意味着，坚持古代宗教的体制和秩序，敦促现代人去效仿沿袭。公民事务方面的体制和秩序或军事方面的体制和秩序，无论其建立或恢复的现实，会是何种情况。[52] 宗教方面的体制和秩序，其建立或恢复，如同马基雅维里所宣称的，都需要得到神谕权威的支持，不论这种神谕权威是真实的还是虚假的，或者，我们可以补充说，它们的建立或恢复，至少需要得到权威历史学家的支持，这些历史学家将最初的原始
109 权威，传达给晚近后世；这是因为，宗教的体制和秩序，缺乏纯属政治性质的体制和秩序所能够具备的那些"论证理念"：宗教的体制和秩序，建立在信仰的基础之上。[53] 李维必须取代基督教《圣经》的位置；马基雅维里拥有自己的《圣经》，使他得以坚持一个学说，反对基督教《圣经》的学说。马基雅维里努力进入古代虔诚强健的精神：他用拉丁文引用李维的话，"你是否要去罗马?"这是罗马士兵在征服了一个托斯卡纳城邦之后，曾经在那里向着天后朱诺的画像所问过的问题，但是他省略了李维的一句话，李维说，这个问题，其实可能发自"年轻人的诙谐癖性"。[54] 马基雅维里曾经企冀复活对天后朱诺的崇拜，这看上去似乎令人难以置信。他明确主张，国家欲要免于腐化，就要保持维护既

[52] 恢复业已长期消亡的某个事物，其革命性与令人震惊程度，并不亚于建立某个全新的事物；参看《李维史论》，第1篇，第9章（119，120—121），第37章；第3篇，第8章（362）。

[53] 第1篇，第11章（126）；《君主论》，第6章；参看马西利乌斯（帕多瓦）：《和平保卫者》，第1篇，第5章，第10—11节。《李维史论》第1篇第11—15章是所有的章节标题都含专名的仅有的一个部分。

[54] 李维：《罗马史》，第5篇，22，5。

定的现有宗教。然而这并不妨碍他将基督教的吉罗拉摩·萨伏那罗拉与上帝的对话，同异教的努马·庞皮利乌斯与一位神话仙女的冒充对话，相提并论，等量齐观：吉罗拉摩·萨伏那罗拉在佛罗伦萨所取得的成功，证明古代罗马宗教奠基者努马·庞皮利乌斯所取得的成就，今天仍然可以效仿再现。[55] 我们至少要说，马基雅维里在异教与基督教之间，允执其中，不偏不倚。出于这种超然中立、应付自如的愿望，他在关于宗教问题的那个部分中，对"上帝"提到了七次，对"神"或"诸神"也提到了七次。[56] 而且，无论他多么强烈地主张，当代的基督教国家应该维系他们的宗教，他实际上都在确信，基督教事实上业已失去它的纯洁性，业已衰败没落，它的毁灭，为期不远，指日可待。他用拉丁文引证李维，将李维当时涉及古代宗教衰败没落所曾经使用过的措辞，用在他自己的那个时代身上，而李维的那个时代，却正是基督教方兴未艾的上升时代。[57] 无论这个说法预示着何种长远前景，我们现在都可以有把握地说，从马基雅维里的观点来看，在宗教方面效仿古代罗马人，这种做法意味着，我们应该用他心目中古代罗马人应用他们的宗教所使用的那种方式，来对基督教加以应用。他传授这个学说，所用的方式是复述某些罗马历史故事，并对它们稍作改动。他复述了一个古代罗马人，"一个德高望重

[55] 《李维史论》，第1篇，第11—12章。比较第1篇第11章关于"莱格古士、梭伦和很多其他人"可以直接与上帝通话，以便赋予他们的法律以权威的说法，与第1篇第9章关于"摩西、莱格古士、梭伦和其他奠基者"的提法。试观察马基雅维里是如何训练他的读者以异教徒的方式思考问题的："诸神为你预言你日后的佳运或厄运"（第1篇，第12章）。

[56] 他在那个部分中，也提到了一次朱庇特、朱诺和阿波罗。正如我们可以预料的，一神论的表述，出现在该部分的第1章中，而多神论的表述，则出现在该部分随后的章节中。

[57] 第1篇，第12章（129—130），第13章（133）。

的公民"，是如何利用宗教来安抚普通民众的。当他在此后某章
中悄然提起同一个问题的时候，他只引用了一个佛罗伦萨例证，
110 谈到"一个德高望重的人"，他利用宗教来安抚普通民众：有别于
前面那个"公民"的这个"人"，是一个主教，"他现在已经成为红
衣主教"。按照李维的记载，安抚平民的那个罗马人，是一个执
政官；马基雅维里把他改头换面，变成公民，当时不任政治军事
要职；这样，他就为向佛罗伦萨主教的过渡，作出了铺垫。[8] 教
训是明显的：古代罗马用宗教手段安抚平民的那些人，是公民，
而不一定是僧侣，因为在古代罗马，宗教是公民宗教；效仿古代
罗马，意味着将基督教作为一种公民宗教来使用。马基雅维里
还复述了一个故事，关于某个罗马执政官，是如何克服由某类特
别的占卜者的轻率失职所造成的困难的，他处死了那些占卜者
的"君主"，并告诉他们，这个"君主"是一个说谎者。而李维的叙
述，并没有提到占卜者们的任何"君主"，李维记载中的执政官，
也没有指斥那个肇事的占卜者为说谎者。马基雅维里强调了罗
马占卜者阶层中的等级结构，并且在那个执政官所说的话里，注
入了一些与李维无涉的毒液。李维告诉我们，古代意大利伊特
拉斯坎地区的那些占卜者（*haruspices*），并不是托斯卡纳人。[9]
马基雅维里改动李维记载的故事，用意在于为现代人效仿古代

[8] 第1篇，第13章（参看李维：《罗马史》，第3篇，17.1—8），第54章。马基雅维里同时把P. 瓦莱里乌斯（那个执政官）的名字，改变成P. 鲁伯里乌斯；我们不禁要把后面这个名字翻译成意大利文。第1篇第11章和第12章，俱含有古代例证和现代例证，而第1篇第13章和第14章，则只含古代例证：这些章节中的每一章，都有一个古代例证，用来取代论证的运作所需要的现代例证。

[9] 《李维史论》，第1篇，第14章；李维：《罗马史》，第10篇，40，第5篇，15.1，及第1篇，34.9（参看西塞罗：《论神之本性》，第1篇，第3章）。根据《李维史论》第1篇第11章卷首，受天国启迪而获得灵感的，不是罗马宗教的奠基者努马·庞皮利乌斯，而是将努马·庞皮利乌斯推选为罗慕洛斯继任人的罗马元老院。

罗马人准备条件，而这种效仿，将与对于基督教形式上的维系，彼此和谐相容。正如他在另一个地方所说的，“截止到伦巴底人的来临，罗马的大祭司们除了在礼仪方面和教义方面之外，并没有获得任何其它权威。而在那些其它方面，他们服从皇帝或国王，他们有时被皇帝或国王处死，并在皇帝或国王的行动中，被当做奴仆来利用。”[60] 但是，我们绝对不能忽视用拉丁文对李维所作的引证。马基雅维里在第 12 章和第 13 章中，各引用了李维的一句拉丁文，而他在第 15 章，即那个章节组合部分的最后一章，则引用了两句。该章揭示，罗马人在消灭并揭穿“占卜者的君主”的那个执政官的领导下，是如何凭借他们的德行才干，来抗衡克服他们的异族敌人凭借宗教所获得的坚韧顽强的：罗马的军队，证明自己比萨谟奈宗教优越强大。马基雅维里以这种方式，为首次重复关于宗教问题的那个部分，作好了铺垫，在这个重复的过程中，他将古代宗教的奠基者、“安静与虔敬的”罗马国王努马·庞皮利乌斯，与他的继任人加以对照比较，那个“具备审慎和武力”的继任人，“恢复了罗慕洛斯昔日的崇高名誉”。[61]

含有对李维的最初四次拉丁文引证的那三章，位于 11 个章 111
节之后，24 个章节之前，而在那些前后的章节里，这样的拉丁文引证，完全没有出现。这种孤立的独特状况，在《李维史论》全书

---

60 《佛罗伦萨史》，第 1 篇，第 9 章。参看李维：《罗马史》，第 9 篇，46.6—7，这段话恰好位于《李维史论》全书卷尾所赖以立足的那段话之前。

61 在第 1 篇第 15 章复述关于武力与萨谟奈宗教的故事时，马基雅维里概述那个执政官的讲话，变动了“诸神、公民、敌人”的先后次序（李维：《罗马史》，第 10 篇，39.17），把“诸神”放在中间，在列举萨谟奈人过去的盟友时，他变动了“托斯卡纳人、翁布里亚人、法兰西人”的先后次序，把法兰西人放在中间，除此以外，他没有作出任何其它改动。关于“法兰西人”这个问题，参看本章上文注45。

中只出现过这一次，从而使得这些拉丁文引证，尤为耐人寻味。随着最初的那四次拉丁文引证，间隔了很长的一大段篇幅之后，才出现下一批拉丁文引证。马基雅维里在刺激起我们的兴趣之后，通过一个罕见的慷慨豪举，来为这种异乎寻常的节俭吝啬，给我们予以补偿：在他重新开始用拉丁文引证李维（而从此往后，他就基本上有规律地这样做了）的第一章里，他一口气引用了李维的六段话。这次密集引证所出现的地方，位于《李维史论》以严格中立不倚的立场，分析探讨拯救自由所需要的政策和建立暴政所需要的政策的第一章。为了证明一个潜在的僭主暴君如何能够成功得逞，他研究了阿庇乌斯·克劳狄的行为，阿庇乌斯·克劳狄是罗马的全部公法与私法的奠基者，他企图建立暴政，但以失败告终，而尽管他本人身败名裂，死于非命，他所奠定的法律却得以维系，传之后世。[2] 这个中立立场，是一种异端立场，它在分量上，同在异教与《圣经》基督教之间保持中立立场没有什么两样；对我们来说，它的出现所采取的方式，与它有的时候在《李维史论》中出现时所采取的方式，无论如何都至少是相同的，这就是说，它是在政治上的不道德臻于登峰造极、淋漓尽致的情况下出现的，因此，它就索性也是在不道德本身臻于登峰造极、淋漓尽致的情况下出现的。这样看来，对于李维的拉丁文引证，作为马基雅维里这张网的绳索，就与其说是人本主义的，不如说是在展露着峥嵘的凶兆。至于马基雅维里心目中《圣经》

---

[2] 比较譬如第1篇第40章对僭主暴君纳毕斯的讨论，与此前对他仅有的一次提及（第1章，第10篇）。第1篇第40章对于李维所作的六次引证，没有一次是逐字逐句的忠实援引。例如，第一次引证的那句话，在李维那里以"毋庸置疑（*profecto*）"这个字开始，而马基雅维里，则用"他们确信，由于（*credebant enim*）"来取而代之。至于作为立法者的阿庇乌斯·克劳狄，参看李维：《罗马史》，第3篇，56.9，58.2，34.6—7。

基督教与僭主暴政之间的关系，我们要参阅他在《李维史论》第1篇第26章中所作的提示。[63]

马基雅维里在开始引证李维之前，首先开始提到李维。他在证明了罗马针对斯巴达所拥有的优越性，从而确立了罗马的权威之后，立即就开始提及李维。为了确立罗马的权威，从而也是为了确立李维的权威，他不能使用李维，他也并不需要使用李维；希腊历史学家波利比乌，是《李维史论》第1篇第2章至第6章的首要“问题”的那个匿名提供者，他的《通史》第6卷所提供的资料，就这个目的而言，已经既是必要的，又是充分的了。正如马基雅维里在第1篇第9章卷首所表明的，第一次提及李维的两章（第1篇，第7—8章），并没有完美无瑕地嵌入看起来似乎是一个妥善恰当的序列安排：假如他严格遵循那个序列安排的话，李维的露面出场，本来就完全不可能发生在关于宗教问题 112
的那个部分之前了。那么，究竟是什么考虑，在诱导或迫使马基雅维里背离看起来显然是妥善恰当的那个序列安排呢？他开始提及李维，发生在对于罗马的民主体制、即平民护民官制度的一个附属机能作出分析探讨的时候。民选的护民官拥有权威，可以面对公共法庭，对人提出指控诉讼。对于李维最初的那些提及，发生于这两个章节之中，这两章所专门探讨的，是要求取证的公共诉讼制度的有益特性，以及公民内部彼此诬蔑诽谤或散布阴险中伤的毒害特性。古代罗马在公共指控诉讼与私下诽谤中伤这个方面，曾经采用了正确的政策。但是现代的佛罗伦萨，却南辕北辙，截然相反。在最初提及李维的那两章，古代罗马针

[63] 参看本书上文第49页，及本章上文注⑤。关于这个看法的史前脉络渊源，参看法拉比：《柏拉图的法律篇》，第4篇，第5篇（弗朗西斯科·加布里埃利编译，第17页，第21页）：*tyrannide ...opus esse ut legis divinae velut Prooemium sit*（僭主暴政……追本溯源，必定是神谕法令的序篇，并且事实上始终是神谕法令的序篇）。

对现代佛罗伦萨所拥有的优越性，第一次成为了主题，或者说，从这两章开始，古典内部"罗马抑或斯巴达"的权衡抉择，一劳永逸地被"古代共和国抑或现代共和国"的权衡抉择所取代。除了其它考虑以外，随着古代与现代孰优之争成为主题，或者随着它被赋予重要意义，对李维的求助，遂亦相应地呈现出它的必要性。我们有理由说，在我们目前所考察的这两章中，对于佛罗伦萨的强调，稍许大于对于罗马的强调。[64] 佛罗伦萨的不好的体制，其受害者之一，是"这个城邦的某一类君主"。公共指控诉讼与私下诬蔑诽谤之间的权衡抉择，与古代罗马与现代佛罗伦萨之间的区别，互相牵涉关联；正是在佛罗伦萨，吉罗拉摩·萨伏那罗拉曾经取得过如此显著的成功，而我们不禁会问，马基雅维里在分析这个权衡抉择的时候，心目中是否没有想到不具备武力的宗教先知者吉罗拉摩·萨伏那罗拉的布道；在这些布道里，"充满了对此岸世俗智慧的指控和抨击"。吉罗拉摩·萨伏那罗拉区分"两种军队，一种在上帝麾下作战，这就是他自己和他的追随者们，另一种在魔鬼麾下作战，那是他们的敌手"。[65] 按照马基雅维里遣辞用句的标准，以这样的措辞来描述自己的敌手，肯定不属于指控起诉。换句话说，我们可以发问，这里所分析的古代罗马与现代佛罗伦萨之间的区别，是否一定不能从公民宗教与

---

[64] 在第1篇第7章，马基雅维里像他所强调的那样，仅仅使用了一个罗马例证；其后他使用了两个佛罗伦萨例证，然后，尽管他说前面这些例证已经足够，他又使用了一个托斯卡纳例证；在第1篇第8章，即关于诬蔑诽谤的那章，他使用了一个罗马例证，以及如他所强调的，使用了很多佛罗伦萨例证中仅有的一例；他在该章中对于"佛罗伦萨各种历史"的提及，比对于李维的提及，更为清晰可鉴，他仅仅在谈论"本文"时提到了李维。在"我们佛罗伦萨人"这个意义上的所谓"我们"这个提法，就是在第1篇第8章中首次出现的。

[65] 第1篇，第7章；第3篇，第30章（410）；1497年3月8(9)日（致里奇加图·贝奇）的信。

超越政治的宗教之间的区别的角度来理解。确实，马基雅维里所涉及的，并不局限于现代的佛罗伦萨；尽管他说，此前所提供过的例证已经足够，他仍然补充了一个古代托斯卡纳的例证。那个例证表明，古代的托斯卡纳，也遭遇到与现代佛罗伦萨相同 113
的那种不好的体制。我们可以附带指出，马基雅维里在这里，偶然地为我们提供了一个对古代托斯卡纳的批判，而托斯卡纳，是从上古到古代罗马那段历史长河中的一个重要环节。无论这意味着什么，古代的托斯卡纳都与古代罗马形成对照，它也是宗教的一个土壤温床和渊薮中心。至于古代罗马，马基雅维里引用的例证揭示出，曼利乌斯·卡皮托利诺斯为自己的抱负野心所驱策，成为平民的领袖，旋以这个身份诽谤贵族，遂被处以极刑，而这个刑罚，当然不是平民护民官作出的决定，而是罗马贵族的某个独裁领袖作出的决定。同样地，在现代的佛罗伦萨，诽谤中伤者也都是“民众的朋友”。然而，在现代的佛罗伦萨，诽谤中伤者却能够做到致使“伟人们疯狂绝望”。[67] 我们有必要做的是，在

---

66 第1篇，第7—8章。注意第7章靠近卷尾对于伦巴底地区的现用名的提及：在一些重要的方面，自从上古以来，只有专名有所改变（参看《佛罗伦萨史》，第1篇，第5章）；这是因为，出身于同一个国家的人们，世世代代，或多或少，保存着相同的秉性（《李维史论》，第3篇，第43章；参看第2篇，第4章靠近卷尾）。同时注意，用拉丁文对于李维的最初引证，是在一个托斯卡纳故事的上下文关系中出现的（第1篇，第12章）。参看本书上文第93页。马基雅维里在第1篇第7章，明言提到李维所叙述的一个关于古代托斯卡纳的故事，在这个故事里，李维所谈的是托斯卡纳管下的阿鲁斯，妻子被另一个托斯卡纳人欺辱（李维：《罗马史》，第5篇，33.3），而马基雅维里所复述的，却是阿鲁斯的姐妹被人欺辱。马基雅维里的阿鲁斯，究竟结婚了没有？他抑或是否过着独身禁欲的生活？或者，他是否像20个章节之后现代托斯卡纳的巴良尼家族中被描述为某个教皇的懦弱敌手的那个人那样，与他自己的姐妹有乱伦关系？无论是何种情况，那个阿鲁斯为了雪耻复仇，引进了法兰西人，来反对自己的祖国，这个做法与教皇引进法兰西人，反对伦巴底人以及其他意大利强权的做法，异曲同工，如出一辙（参看《佛罗伦萨史》，第1篇，第9章，第23章）

对于李维的最初引证的上下文背景与对于李维的最初提及的上下文背景之间，加以对照比较。对于李维的最初引证，是在马基雅维里分析古代宗教，从而分析古人与现代人之间最为鲜明的对照的时候出现的。对于李维的最初提及，则是在马基雅维里明文分析古人与现代人之间的另一个对照的时候出现的，而这个对照所带有的根本性质和普遍性质，则远远地逊色于前面的那个对照。但是，正如很多人都已经清楚地认识到的，这并不一定意味着，单纯地提及李维，就不会将读者引导到那个根本问题那里去。事实上，这些单纯的提及，甚至可能将读者引导到那个根本问题的一个更深的层次中去；一般地说，在普通民众与宗教之间的关系方面，具体地说，在普通民众与《圣经》基督教之间的关系方面，对于李维的最初提及，都非常耐人寻味，非常说明问题。对于李维的最初引证与最初提及之间，确实存在着区别，而假如我们将这个观察，加以普遍性的归纳提高的话，那么我们这样做，就会是危险的。尽管如此，我们依然可以有把握地说：毋庸置言，李维的身影在《李维史论》全书中，固然触目皆是，无处不在，然而与此同时，假如马基雅维里没有将他对于李维的最初引证和他对于李维的最初提及，孤立出来勾勒提示，以此为我们指点迷津的话，那么李维在《李维史论》里的这个存在，无论是有形的还是无形的，它的涵义就都可能逃过读者的眼睛。

马基雅维里之所以被迫确立罗马的权威，是因为罗马的体制和秩序，其天下独步，无出其右（譬如使斯巴达人相形见绌），其实并不明显，并没有得到普遍的承认。在这个情况下，他别无
114 选择，不能不谈到罗马的某些缺陷瑕玷，对于这些缺陷瑕玷，他并不否认，但是他宣称，瑕瑜互见，不可避免，这只是最好的体制和秩序的附属品而已。其后，在为罗马奠基者的弑弟罪行作辩解时，他重新又提到斯巴达；在那里，他默默地收回了他最初的

说法，按照那个最初说法，由利库尔戈斯所创立的国家和法律，历时八百余年，不曾衰败腐化，免于凶险动荡；及至亚基斯国王的那个时代，即及至利库尔戈斯以后约六百年的那个时代，斯巴达人已经背离了利库尔戈斯所创立的法律；亚基斯企图恢复古代的法律，遂被斯巴达民选行政官所杀；亚基斯的继任者也想恢复古代法律，他屠杀了“所有的民选行政官以及任何能够反对他的人”，然而却没有能够完全恢复利库尔戈斯的法律。[67] 于是，罗马的崇高地位巍然不动，这个地位，比罗马针对斯巴达和佛罗伦萨所拥有的优越性得到最初的论证之初，反而愈加有所提高。这当然并不意味着，每一个罗马人都是最为出类拔萃的优异人物：马基雅维里谈到了罗马王室的腐化以及由马略的党派活动所造成的罗马民众的腐化。尽管如此，“罗马的楷模，比任何其他例证都更为可取”，因为它比任何其它例证都更具启发教益。最重要的是，罗马共和国时期的代表人物，尤其是罗马的执政官们，肯定“永远是最为出类拔萃的优异人物”。当马基雅维里在罗马共和国的基础所带有的谦恭温和特征与大卫和马其顿的腓力的君主国的基础所带有的不人道特征作出对照比较时，对于罗马的推崇，大致达到了淋漓尽致、无以复加的地步；因为关于大卫的那个说法，已经提示了马基雅维里其后在《李维史论》中仅有的一次提及《圣经》的那个上下文背景下，就摩西作的奠基所将要明言说出的话：“一个人，只要审慎明智地研读《圣经》，就会看到摩西为了确保他的法律和他的秩序能够推行，别无选择，迫不得已，屠杀了不可胜计的人，这些妒忌怨恨之徒，对他的宏图大略，竭尽阻碍反对之能事。”[68]随着达到这个峰点之后不久，

---

[67] 第1篇，第2章，第9章。

[68] 第1篇，第17章，第20章，第25—26章（参看第3篇，第7章）；第3篇，第30章

在《李维史论》第1篇后半部分的卷首，大致就在马基雅维里即便利用李维时也开始沿用李维自己的序列安排的那个地方，我们遂觉察到一个根本性的变化。他谨慎地、然而同时也是唐突地开始对于罗马共和国最不腐化的那个时期作出批评，[69]并且
115 持续地这样批评下去，尽管他三番五次地返回来赞扬罗马。两位罗马将领，并非执政官但却是拥有执政官职权的军事护民官，宁愿让自己的祖国蒙受耻辱，也不肯在自己的虚荣自尊方面作出稍许牺牲。元老院有一次曾经采取行动，违背了关于除非迫于情势、否则不得牺牲民众利益的规则。[70]马基雅维里诉诸“最为彰明较著的理念”，为罗马的专制独裁体制辩护，同时反驳“某个作者”的观点，这个作者没有“妥善考虑这个问题”，他的判断“被人们不理智地予以相信”，也就是说，马基雅维里将一个影响很大的错误，追溯到它的薄弱源头，然而与此同时，马基雅维里明确指出，罗马的这个体制，并不比威尼斯的一个不同体制更优越，那个威尼斯体制对于相同的任务，完成得同样妥善：[71]古代罗马的体制和秩序，并不那么简单，必然就是现代人的楷模典范。在这之后，他尽管实行着必要的委婉审慎，但却明确直言，

---

(409)；关于对于诸王治下的罗马的进一步批评，参看第1篇，第22章，第24章。至于第1篇第28章对罗马的赞美，比较本书上文第36—37页。

[69] 我们据此可以理解，在譬如第1篇后半部分，马基雅维里把李维的论述当做遁辞来利用，而这个做法，何以不曾超越李维《罗马史》第7篇的限度。

[70] 第1篇，第31章（李维：《罗马史》，第5篇，8），第32章。

[71] 第1篇，第34章（参看第1篇，第33章）；试观察第1篇第34章（171—172）对（专制独裁或者）“一个类似的体制（权威）”的四次提及：专制独裁不是不可缺少的。马基雅维里将我们的注意力，引导到独裁者的最长任期极限的问题上，但是他没有回答这个问题；他所谈到的，是“一个确定期限”，或“一个短期”，或“恰如其分的期限”。他本来是否想提出，为极端情势界定权力期限是不明智的，因为极端情势的时间长短无法预知？无论如何，正如斯巴达与威尼斯的例证所表明的，如果我们沿用斯巴达或威尼斯的方式采取防范措施的话（第1篇，第34—35章），那么，我们“长期”授人权柄，就不会冒重大风险。同时注意，第1篇第34章卷尾提到罗马为专制独裁所提供的一个替换选择做法。参看斯宾诺莎：《政治论文》，第10章。

谈到了罗马土地法所带有的“瑕疵”。那个瑕疵的直接起因，也许在于罗马元老院的拖沓政策，但是直截了当地说，归根结底，它的根源肯定来自罗马贵族的贪得无厌。与斯巴达形成对照，罗马没有遵守关于应使国家殷实、使全体国民贫俭的基本原则，这个情况的根源，就是由于罗马贵族的这种贪得无厌。在针对罗马的这个批评的上下文背景之下，马基雅维里接受“古代作者”关于某些激情的作用的观点，并且最重要的是，自从关于宗教问题的那个部分结束以来，他第一次点名提到了李维：[72] 原来李维所赞许的，不仅仅是罗马，而且也是罗马的批评者。马基雅维里之所以需要李维，已经不仅是因为他对于现代人来说，可以成为一个制约权威的权威，使得马基雅维里能够加以利用，去攻击既定的现有权威；从这个地方开始，求助于李维之所以是必要的，还因为他可以被利用，对那个制约权威的权威本身，提出质疑和挑战。换句话说，从现在开始，我们所探讨的权威，已经不再是古代罗马的实践和政治体制，而是李维，是一部书了：只是从这里以降，李维才成为马基雅维里的《圣经》，或者代替基督教《圣经》，成为马基雅维里的权威圭臬。基督教《圣经》含有记载，涉及以色列的儿女们如何倔强傲慢，桀骜不驯，如何出卖信仰，追逐其他诸神，而普遍公认的是，这个事实并没有削弱基督教《圣经》的权威，反而加强了它的权威，同样地，李维为我们揭示出罗马人的恶行以及罗马体制和秩序的缺陷，这个事实也并没有削弱李维的权威，而是反而加强了他的权威。马基雅维里在第 39 章中，为他对于罗马人的批评，得出决定性的结论：孜孜 116

[72] 第 1 篇，第 37 章；参看第 1 篇、第 6 章(109)。李维叙述了罗马贵族在土地法方面的不妥行径，马基雅维里对于李维的叙述，予以部分的封锁隐瞒，关于这个问题，参看本书上文第 103—104 页；同时参看本书上文第 37 页。

不倦，研习史料，不仅可以使我们能够鉴往知来、能够预见到，如果不能及时亡羊补牢，如果不能运用古人的史鉴，那么未来的每个共和国，就都可能遇到何种情势，而且也可以在古人没有找到或没有使用恰当妥善的补救措施的那些方面，使我们能够发现这种恰当妥善的补救措施。由于在不止一个方面，罗马的体制和秩序已经被证明并非完美无瑕，所以我们就不能不得出结论指出，按照马基雅维里的看法，我们有必要超越古代的体制和秩序，或者说，我们所必须探寻的，不仅是相对而言的新的体制和秩序，而且是绝对意义上全新的体制和秩序。[23] 我们绝对不是要否认，马基雅维里对于古代罗马所怀有的钦佩敬仰，是真实诚挚的。但是，真实诚挚地钦佩敬仰古代罗马是一回事，确信古代罗马就是全部可能的人类成就的尽善尽美、高不可攀的顶峰，则是另外一回事，两者之间存在着很大的距离。古代罗马的政治体制是偶然机遇的产物，尽管这是一个往往被人们审慎地加以利用的偶然机遇；[24] 古代罗马人是在无意之中或者偶然地发现他们的体制和秩序的，他们之所以把这些体制和秩序维系下来，是出于他们对自己祖先的崇拜。然而马基雅维里，则第一个剖析了罗马共和国，因而对于这个共和国的成败兴亡了如指掌。因此他能够告诉他的读者们，一个类似于罗马、而又优越于罗马的政治体制，可以如何经过深思熟虑，来刻意创建。迄今为止的一个趋吉化凶的偶然事件，因而也是一个本质上有缺陷的偶然

---

[23] 我们据此可以理解，为什么在第1篇第39章中，那个现代例证出现在古代例证之前

[24] 第2篇，第13章(265)；第3篇，第1章(327—328，331)；第1篇，第2章(97)。参看《论战争艺术》第2篇(484—485)、第3篇(512，535)及第6篇(571)中对于罗马范例的背离；及《论战争艺术》第3篇(523，530)及第7篇(606)中关于古代例证与现代例证的说法。

事件，从现在开始，就可以在马基雅维里所发现的新大陆上，成为理智愿望和理念行动的目标了。由于这个原因，马基雅维里所推荐的体制和秩序，甚至包括他从古代罗马那里所照搬过来的体制和秩序，都被他正确地描述为新的体制和秩序。即使这些体制和秩序的内涵与过去依然相同，它们的性质却完全是新的了。这样看来，正如马基雅维里在《李维史论》卷首所允诺的，这部书确实是在传授新的体制和秩序。《李维史论》与《君主论》一样，提出了一个全新的学说，这个全新的学说，包装在一个常规的或传统的外套里面。但是《君主论》所传授的，是关于社会奠基的全新学说，而《李维史论》除此以外同样也传授了的，却是关于社会结构的全新学说，即关于最佳社会结构的全新学说。

罗马共和国早期所犯下的最大错误，看上去似乎是建立十大执政官的体制，然而假如我们相信，马基雅维里在下一章中就这个问题所着重发出的责难，已经不再出人意料的话，那么我们 117
就错了。该章所揭示的恰恰是，从罗马元老院或罗马贵族的角度来看，十大执政官职位的建立，并不是一个严重的错误：十大执政官，只从贵族阶层中遴选产生；他们并不危害贵族；他们享有年轻贵族阶层的积极支持；在十大执政官这个体制之下，元老院的权威得以维系；建立十大执政官的体制，看上去似乎并不是一个不审慎的轻率举动，通过这个行动，元老院得以恫吓平民，使他们企望产生贵族执政官，而贵族执政官，此前则曾经是平民所诅咒痛恨的。[23]所以，马基雅维里在他下一次谈到这个论题

[23] 第1篇，第40章(184—185)；参看第1篇，第44章卷首。马基雅维里在第1篇、第40章将“民众”与“平民”作为同义词来交替使用的情况下，用“罗马民众的错误”(第1篇，第40章卷尾)来取代“元老院与平民所犯的很多错误”(该章靠近卷首)；参看关于在专制独裁体制与十大执政官体制治下元老院所享有的权力的暗示，见第1篇，第35章(173)，以及李维：《罗马史》，第3篇，32.7，36.7；第4篇，3.17。

时，有必要陈述或重申，在某个重要的方面，罗马的体制和秩序是不妥善的，罗马贵族在与平民打交道时，常常表现得不够明智。[76] 在第1篇的倒数第二章，即在将民众作为道德与宗教的渊薮上壤来处理的那个部分的最后一章，马基雅维里通过证明共和国是比君主更可信赖的盟友，以此来为第2篇的论述（该篇专门探讨罗马的对外政策）作出准备。他提到了七个例证；它们之中没有一个，可以证明罗马共和国是忠实可信的。[77] 由于罗马共和国是《李维史论》的首要论题，所以，读者自然特别关注罗马共和国的忠实可信性；但是基于马基雅维里所引用的证据，读者仅仅只能相信，罗马共和国充其量，只比君主们忠实可信而已。马基雅维里训导读者建立这种信念，他自己在该章中将*credo*[信经信念]这个字，一口气说了五次之多。如果我们可以说他摧毁了罗马的权威的话，那么在那个部分的结尾，他把“信经信念”讲了五次，这个做法，与他在确立了罗马权威的那个论证的结尾，把“信经信念”讲了四次的做法，彼此呼应，相得益彰。[78] 14个章节以后，他的论题已经不再是作为信仰温床的民众问题，或者说，已经不再是民众作为好的信仰的温床这个问题，这时，共和国如何能够一统天下，他所推崇的途径是欺诈手段，是早期的罗马共和国、即元老院在对付他们的盟友时所习以为常、使用如仪的欺诈手段。[79] 然而，正如我们已经看到的，其

---

[76] 第1篇，第49章(199)，第52章卷首。

[77] 这里的核心例证，涉及萨贡图姆地区。萨贡图姆与罗马结盟，结果归于毁灭，因为它忠于罗马，马基雅维里没有谈到罗马人对萨贡图姆人的行为；我们至少可以说，那种行为无法证明，罗马人是忠实可信的盟友（参看李维：《罗马史》，第21篇16.2及19.9—11；同时参看第31篇，7）。

[78] 参看本书上文第96页

[79] 参看本章上文注⑲。

至早在第1篇卷尾的时候，马基雅维里对于罗马的信念，就已经与全书卷首时不可同日而语了：他对于罗马的信念，注定要受到他确信自己就罗马的信义问题所作的发现的影响。

在第2篇卷首，问题的另外一个层面，开始展露出来。马基雅维里为罗马辩护，反驳由“很多人”所持有的某个观点，并特别点名提到古代“一位最有影响的重要作者”，在这之后，他指出， 118
归根结底，在西方世界毁灭自由达很多世纪之久，其始作俑者，正是罗马共和国。随后他立即提出，要修改他此前所作的一个臧否评价，在那个褒贬对比中，一方面是罗马，另一方面是斯巴达，甚至还有雅典。罗马之所以能够毁灭西方的自由，使自己成为世界的霸主，是因为它大量容纳外国人成为公民；斯巴达和雅典，尽管是拥有好的武力和好的法律的共和国，尽管显然不似罗马那么动荡不宁，然而在伟大地位方面，却不能与罗马相比，而之所以如此，是因为它们、特别是斯巴达怀有恐惧，担忧新的外来居民加入它们的社会，会腐蚀它们的古老风俗。由此可见，罗马能够毁灭西方世界的自由，是因为它过分地奉行世界主义，或者在宪政方面更为脆弱，难以抵御腐化。[60] 难怪马基雅维里在向《李维史论》的读者告别的时候赞扬了法比乌斯，他事实上剥夺了“那些新的民众”的公民权，因而理所当然地被称为“马克西穆斯”。但是法比乌斯所采取的措施，并没有一劳永逸地扭转这个潮流。因此现实并没有改变，罗马共和国，这个有史以来最伟大的共和国或最具政治性质的共同体，[61] 仍然成为西方世界的掘墓人，使它面对亚洲异族，陷入奴役境地，致使政治生活或公

[60] 第2篇，第1章卷首，第2章（卷首及238—240）。为了看到这个论证的进行，比较第2篇第2章与第1篇第10章所作的指控，这个指控所针对的，不是罗马共和国，而是毁灭罗马共和国的恺撒。

[61] 参看第1篇，第55章（212）。

共生活所享有的至高无上的重要地位，旋被压抑窒息。罗马共和国一方面与基督教共和国直接对立，另一方面又是基督教共和国得以产生的一个起因，甚至是基督教共和国的一个范例。这就是马基雅维里对于罗马共和国所作的判断何以模棱两可的终极原因。他在第2篇靠近中间的地方注意到，古代罗马人曾经相信过，他们能够用谦卑温逊的美德，来压制虚荣自尊的激情。六个章节之后，他继续发挥这个思想，在那里，他在允诺将要谈到雇佣军和援军的问题以后，事实上只分析了援军问题。所谓援军，指的是这样一些军队，他们受统帅着他们并且支付着他们费用的“某个君主或某个共和国”所派遣，去出兵援助一个国家；在重复这个论述的时候，马基雅维里删去了“或某个共和国”的提法；援军是最有害、最危险的一种军队，因为企望对他们加以使用的国家，对于他们却毫无权威，毫无控制权力；只有派遣他们的“那个君主”，才对他们握有控制权；他们如此危险，是因为他们所构成的，是一支训练有素的精良劲旅，同时却接受异族控制，而另一方面，正如马基雅维里在另一个地方所告诉我们的，雇佣军则是散兵游勇，乌合之众，并且缺乏对于上帝的敬畏

119 情结。[82] 此后，他立即分析了由古代罗马所发明的控制臣民的方式。古代罗马并不宣称，它在统治着那些为它所管辖控制的城邑，它只不过凭借某些情势条件，对那些城邑加以制约而已；罗马的统治，是看不见的统治，因此，尽管它可能施加某些严厉措施，这种统治却比较容易忍受；由于罗马对于那些城邑，并不行使民事管辖权和刑事管辖权，因此，“那个君主”使自己暴露于中伤与憎恨的程度，就远远不如市政当局那么严重。换句话说，

---

[82] 第2篇，第14章，第19章卷尾，第20章；《君主论》，第12章(39)，第13章(43—44)。参看本书上文第96—97页。

罗马不对它的臣民行使直接统治。马基雅维里将罗马对它所管辖的城邑的统治方式,与佛罗伦萨对皮斯托亚的统治方式加以对比:佛罗伦萨人对于皮斯托亚人,以兄弟情谊相待,或者,正如他"为了另一个目的,在另一个论述中"所说,他们使用所谓"和平秘术"来治理皮斯托亚人,也就是说,他们面对自己治下相互纷争倾轧的冲突各方,以和平调停者的面目出现,从而对臣民实行分而治之。[63] 在《李维史论》全书第78章,即中间那个篇章的几乎中间位置,而不是在任何别的地方,马基雅维里在章节标题中提到"罗马人的权威"。他在该章正文中说,"如果我们必须遵循权威的话,我们就应该去相信一个罗马共和国,去相信这个共和国中涌现的杰出酋领,而不是只去相信汉尼拔一个人。"然而,正如他在下一章中所表明的,在遵循罗马人的权威的时候,我们所遵循的,其实并不是罗马人的权威:罗马人是在"没有任何(他人的)范例的情况下,凭借他们的审慎,依靠他们自己",而发现了他们的体制和秩序的。[64]

《李维史论》第3篇中只有一章,可以说专门用来批评早期罗马共和国。在全书第105章的卷首,而不是在《君主论》和《李

---

[63] 第2篇,第20—21章,第25章。据李维说,罗马人向卡普阿城派出几个高级长官,而马基雅维里所谈到的,却是派出一个执政官;几行篇幅之后,马基雅维里谈到,罗马人将某位高级长官派往安齐奥城,而根据李维的记载,他们所派遣的,却是一些旧奴隶主(李维:《罗马史》,第9篇,205及10);参看第3篇,第12章(371)。马基雅维里对于罗马人赖以假手统治臣民的那些旧奴隶主绝口不提,这个沉默,由于第2篇第21章随后用拉丁文明言引证李维并非忠实照录,因而显得更为突出。他在第1篇第11章谈到努马·庞皮利乌斯时说,他希冀用"和平的艺技"来治理罗马人,因此转向了宗教;参看第1篇,第12章(130)。参看本书上文第42—43页,第99—102页,第108—110页。

[64] 第2篇,第18章;参看第2篇,第19章(288)。"权威"这个词,也出现在第1篇第34章、第44章、第54章,及第3篇第30章的标题中。参看本书上文第41页。

维史论》的任何其它地方，马基雅维里提到了“某些道德哲学家所撰写的论述”，并且对之表示赞同。他所提到的那些哲学家，曾经能够理解“必然性的德行”，或者说他们曾经认识到，必然性是最高德行之母。他们的见解，与该章的论点重合一致，就是说，必然性磨炼人们，使之坚韧顽强，不屈不挠，成为优异的战士。因此，明智的首领或统治者，将会尽其所能，运用各种手段，将他的敌人，从这种有益的必然性那里离间开来；他将会蛊惑蒙骗敌方的民众，向他们提出慷慨的允诺，对他们作出表白，声称他与他们并无利害冲突，他只是跟他们中间为数很少的居心不轨之徒冤家路狭。鉴于马基雅维里所发出的责难指控，虽然传播甚广，但只是针对那些野心勃勃的高级教士，鉴于他知道，民众对于他所从事的激进创举，只可能怀有抵触的反感，因此，马基雅维里本人是不是一个这样的首领，我们必须将这个问题，留
120 给读者去自行判断。我们现在正在讨论的这章，可以被描述为他对罗马的批评之中最为极端的一例，因为该章甚至提出，现代的佛罗伦萨，针对古代的罗马拥有某种优势。[67] 他在转而讨论关于罗马的例证之前，先谈到了两个佛罗伦萨的例证。在探讨第一个佛罗伦萨例证的时候，他针对可以看成“很多人”所提出的一个批评，来为佛罗伦萨申辩开脱；在分析第二个佛罗伦萨例证的时候，他展示了洛伦佐·美第奇的精明狡黠。此后，他引用三个例证说明，罗马人是如何致使他们的敌人趋于坚韧顽强的。这些例证之中的第一个，是由罗马人对萨谟奈人的处理方式来

---

[67] 参看本书上文第 2 章注⑩和第 3 章注⑩。《李维史论》，第 1 篇，第 2 章(97)，第 11 章(126)，第 53 章(207)；《君主论》，第 6 章(19)。比较意大利文版《马基雅维里著作》第一部分第 680 页关于 *l'avara natura de' prelati e religiosi*（主教与僧侣的贪婪本性）的提法，与《李维史论》第 1 篇第 37 章中关于古代罗马贵族的贪得无厌的暗示

提供的,这个处理方式,导致了罗马在寇定隘口的惨败;罗马人其实可以很容易地说,而且在这个特殊案例中,他们本来完全可以有充分理由地说,他们的冲突矛头,只针对萨谟奈人中间野心勃勃的少数人;但是罗马人没有充分地利用这个机会。我们可以回顾,在全书第15章,马基雅维里曾经复述过,罗马人如何倚仗他们的德行才干,去压倒萨谟奈人凭借"宗教德行"所获得的坚韧顽强。在目前的这个案例中,萨谟奈人是通过"必然性的德行"而磨炼出他们的坚韧顽强的。三个罗马例证的第二个表明,一位罗马指挥官[86] 是如何毫无必要地致使维爱人趋于坚韧顽强的。马基雅维里没有告诉我们,在他所复述的这个事件发生之前,罗马执政官们曾经运用宗教的手段,[87] 将他们自己的士兵磨炼得坚韧顽强,或者说,罗马人的行为,曾经与萨谟奈人相差无几。三个例证中的最后一个表明,罗马人是如何将梅西乌斯所率领的沃尔西人,逼迫到极度坚韧顽强的地步。马基雅维里用拉丁文引证了梅西乌斯激励他的士兵们的部分讲话;而在他所删去未引的那个部分中,梅西乌斯说:"你们是否相信,某个神明将会来保佑你们,将你们从这里带出去呢?"[88] 在这里,我们被期待看到,罗马的一个敌人,是如何受到必然性的胁迫,从而"应付裕如,恰到好处"的,而之所以能够如此,恰恰是因为他自己主观上确信,他和他的军队,不可能从任何神灵那里,获得

---

[86] 马基雅维里在这里,本着他在《李维史论》第1篇第20章中盛赞罗马执政官们的那个精神,对于这个轻率鲁莽的指挥官其实是一位执政官的这个事实,予以隐瞒,但是他指出,目前的这个局面,由于一位护民官所实行的审慎,而得以挽救。参看第三个例证对于执政官们所作的不必要的提及,在那个例证中,罗马人的轻率鲁莽并没有被明言提到。

[87] 李维:《罗马史》,第2篇,45—46。

[88] 李维:《罗马史》,第4篇,28.4。参看本书上文第52—53页。

拯救，化险为夷。

我们已经三番五次地一再感到困惑不解，何以一个人，一方面，比任何其他人都更要为与政治哲学的伟大传统实行决裂负有责任，另一方面，却恰恰就在这个决裂的行动中，证明自己是那个伟大传统在其巅峰时期所展示的最高写作艺术的当之无愧
121 的继承人。正如他所完全清楚的，这个无与伦比的最高写作艺术，其根源寓于无与伦比的最高必然性之中。完美无瑕的鸿篇巨著，微言大义，在每一个方面，都在遵从着我们可以称之为语言写作必然性的那些纯粹的、铁的法则。完美的语言，不能容忍任何轻率潦草；它不带有任何松懈拖沓；它不包含任何一个字，是任意随便使用的；它不为不准确的记忆或任何其他类型的掉以轻心所造成的错误所玷污；强烈的激情和一种强大丰富的想像力，处在理念的驾轻就熟、游刃有余的制导之下，这个理念知道，应该如何运用出众超群的才华，它知道应该如何去说服，应该如何去禁阻；只要任何辞章修饰是主题本身的肃穆凝重和孤僻淡漠所没有要求的，它就不能容纳这种辞章修饰；完美的作者，怀着孤傲鄙弃，怀着某种不耐，断然拒绝粗陋的修辞雄辩关于语言表达必须神工鬼斧、必须亦庄亦谐的要求。马基雅维里著述的翻译，如同其它伟大著作的翻译一样，即使合格胜任，也一贯质量极差，因为对于那些按照高贵的修辞规则所撰写的著作，译者都是本着这样一种方式来阅读的，仿佛这些著作的撰写方式，都是在迎合粗陋的修辞规则。马基雅维里在一封著名的信件中，记录了他自己与古代作者和他们的著作的师承渊源。每天到了夜晚，他走进书房以前，先换上华贵的宫廷服装，这样仪态端庄得体之后，他就步入了古人的殿堂；他们对他，虚左以待，冬日可暖。在那里，他剪烛西窗，宾至如归，解人难得，饮醇自醉；只有这种如鱼得水的境界，才是真正属于他的，才是他天

生珠联璧合的境界；在这里，他与古人心照神交，一体同心，从而不再畏惧贫困，从而忘却了生活中的拂逆苦痛；死亡的威胁，旋亦置之度外。由于他的优异禀赋，由于他的苦心孤诣、锲而不舍，他的成就遂青出于蓝，超过了李维。《李维史论》的独特魅力符咒，以及它的独特孤傲疏远，发源于一个事实，就是，这部书的部分学说，不仅仅是由它的字里行间中传递出来的，而且事实上也是从《李维史论》与李维的《罗马史》这两部书之间的彼此呼应那里传递出来的。马基雅维里将我们的注意力，引导到李维所说过的话那里去，或者引导到李维笔下的人物所说过的话那里去，而严格地说，或者从狭义上来说，所有的这些话，他并没有引用，他甚至都没有提及。这些话，如果放到马基雅维里耐人寻味的上下文背景中来读的话，就会被赋予某种与李维无涉的涵义，从而揭示出那个马基雅维里主义的上下文背景；凭借这种方式所传播出来的思想，假如我们仅仅孤立地阅读《李维史论》本身，就会忽略遗漏，假如我们仅仅孤立地阅读李维的《罗马史》本身，也会忽略遗漏。马基雅维里所期待的，其实不是他的读者已经读过李维及其他作者的著作，而是他的读者在已经将《李维史 122
论》读过一遍或多遍之后，再联系《李维史论》的内容，去阅读李维及其他作者的著作。[69] 毫无疑问，他肯定期望他的读者，非常

[69] 马基雅维里有时候提到"那些将要研读这部历史的人们"，意思其实是，那些在经过马基雅维里自己的训练影响之后将要研读这部历史的人们；参看第1篇第1章卷首［参看第1篇，"前言"(90)］，第23章(152)；第2篇，第13章(264)，第18章(283)，第20章(290)；第3篇，第3章(333)，第46章靠近卷尾。他还表达过同样的思想，譬如说，"那些审慎明智地研读《圣经》的人们，将会看到"；比较第3篇第30章(409)，与第1篇第28章卷首。关于"本文"或"本篇"或"李维的原文"的提法，特别当它们前面并没有冠以对于李维的引证时，表明我们有必要阅读李维在那里的整个上下文；如果我没有记错的话，那么在《李维史论》全书中，计有18次提到"本文"、"本篇"或"李维的原文"。

认真地研读李维，或者说，让我们回到事物的表面，他肯定期望他的读者，怀着深刻的崇敬之情来研读李维。[9]马基雅维里在李维叙述的故事中或者李维撰写的原文中所作的那些暗中改动，并无意减弱这种崇敬之情。并不是所有的神学家，都总是一如既往，忠实严谨，避免对《圣经》的故事作出背离和改动，或者避免不准确地援引《圣经》原文。对于神圣的经典原著作出这种灵活的机变处理，完全可能有益于促进虔敬的善良意向，将《圣经》的学说，运用到我们自己或者我们这一代人的身上。假如李维不是马基雅维里在神学上的权威圭臬的话，或者不是相当于他在神学上的权威圭臬的话，那么，在《圣经》与李维之间作这种类比，就不恰当贴切了。在涉及命运机遇之神和她的运作的时候，李维就是马基雅维里的权威圭臬。按照他的说法，正是李维，通过引用一个罗马例证，使用最为灵验的语言，详尽地证明了天国或者命运对于人类事务所拥有的强大制约力量。按照马基雅维里所作的说明，李维的这个例证，本身已经足够完备，不再需要列举现代例证，来对李维的这个论点加以证实。马基雅维里是在两个章节里的一个之中，将李维的这个论证加以再现的，那两个章节的标题，都是由对于李维的说法几乎逐字逐句的原文照译组成的。而含有这个李维论证的那个章节用来作为其标题的那个李维的说法，构成了《君主论》和《李维史论》这两部书中仅有的一个章节标题，对于命运机遇之神的强大力量和运作，作出了不容置辩的断然宣示。[10]

---

[9] 参看第3篇，第6章(351)。

[10] 第2篇，第29章。其标题系由对于李维的论述几乎逐字逐句的原文照译所构成的另外一章，是第1篇第57章；该章前面的那章，在我们可以称之为马基雅维里神学的这个问题上，具有至高无上的重要性。（第3篇第36章的标题也再现了李维的一句话，但是却与上述那句话之间，存在着独特的根本区别，因为它是以与李维无涉的“何以……的原因”这几个字开始的。）

马基雅维里接受李维作为他的权威,一俟我们对于这个事实,给予我们所必须给予的认真重视,我们就会感到惊讶,何以《李维史论》对于李维的引证,相对而言如此罕见稀少,对于李维的提及,也相对而言如此罕见稀少。逐渐地,我们开始敢于向我们自己提出疑问,归根结底,李维对他来说,到底是不是最高的权威,或者,他是不是没有将某些其他古典作者,视为比李维更为重要。这样我们也就会注意到,李维在《君主论》中,从来没有被提及过。李维是一位历史学家,而马基雅维里,则是在对于国家问题,进行理念思维。这就是说,李维为他提供材料,提供例证;而从这些例证中归纳提炼出来的结论(只有部分例证,是由李维提供的),或者说对于材料作出说明的那个见解,或者说为李维和其他历史学家所记载的那些历史事件推导出根源的那个理念思维,则都是马基雅维里自己的。[16] 正如我们下面即将要观察到的,马基雅维里对于李维所叙述的历史故事,不事声张地作出改动,从而也许就是在对李维暗中作出批评。他非常缓慢逐步地、非常慎重小心地开始明言抨击李维在作出这个抨击之后,他又非常偶然稀少地、同时又给人印象更加深刻地重复这个 123
抨击。对于李维的第一次明确的抨击,出现在全书的第 58 章,即出现在他开始明言批评古代罗马的大约 20 个章节之后。然而在第 49 章,他已经公开指出,在一个具有某种重要性的论点上,即在与"指控与中伤"这个论题相关联的一个论点上,李维的《罗马史》可能是有缺陷的。他在同一章里谈到佛罗伦萨时指出,对于佛罗伦萨事务的"真实记忆",上溯到超过某个时刻,即已不复存在。李维的《罗马史》所可能带有的缺陷,会不会是来自一个事实,即他对于自己在马基雅维里提到的那个段落中所

---

[16] 参看譬如《李维史论》,第 1 篇,第 7 章,第 28 章。

记载的那个历史事件，同样也已经失去了“真实记忆”？毫无疑问，李维自己在那个段落中，确实谈到了历史事件由于年湮代远所带有的不确定性。[43] 这样看来，马基雅维里对于李维所叙述的故事的可疑性质，以及对于李维自己对这个可疑性质的提及，并不是绝对沉默、绝对避而不谈的。在第 16 章中，他已经谈到了“人们在关于各种古代历史的记忆中所读到的”那些事：李维的《罗马史》，尤其是它的前十篇，就是由关于各种古代历史的这种记忆组成的。[44] 然而，即使是我们依据确凿的史料记载所获悉的事物，即依据由同时代的人所记录下来的这种史实记载所获悉的事物，也并不像我们大家今天所能够看到的事物那样，是真正的知识；它是信念信仰的对象，而不是感性认知的对象。[45] 正是由于这个原因，马基雅维里才能够在有些时候，将完全未曾提及李维的概述，描述为“那些篇章”，以此使用他对于李维叙述的故事所作的概述，来取代李维所叙述的故事本身，然后再暗示，所谓“那些篇章”，其实是李维与马基雅维里的共同作品：马基雅维里能够以与李维本人同样的权威身份，或者以几乎与李

---

[43] 李维：《罗马史》，第 4 篇，23.1—3。

[44] 第 1 篇，第 16 章靠近卷首；参看第 1 篇第 10 章（122）中“各种历史”与“关于古代事物的记忆”的并列；关于“各种历史”与“各种记忆”之间的关系，同时参看第 2 篇，第 4 章（242），第 5 章（247）。

[45] 参看第 1 篇第 29 章（160）中关于“各种历史”与“每一个生活在今天的人都知道的”事之间的区别。试考虑马基雅维里对于“人人都知道”这个说法的使用，这个说法恰恰指出一个事实，即只有“那些新鲜的例证”，才真正为人们所知；参看第 1 篇，第 21 章（149），第 23 章（152），第 24 章（154），第 56 章；第 2 篇，第 12 章（261），第 21 章（292）；第 3 篇，第 6 章（355），第 43 章（436）。同时参看第 3 篇第 42 章（435）中关于人们读到的事物与看到的事物之间的界限区别；参看第 1 篇，第 58 章（217—218）。参看《论战争艺术》，第 2 篇（480）。

维本人同样的权威身份,来为它们的身份担保作证。[96] 可能正是由于这个原因,他有些时候对于李维记载中的细枝末节,作出琐碎的变动:早期的罗马人在特定的某年所进行的战争,所针对的是否是某个毗邻部落,譬如埃魁人,而不是另一个毗邻部落,譬如沃尔西人,这个事实,并没有由于李维曾经给予过肯定的回答,而得到充分的确证。即使一个历史学家恪守史实,严谨可信,他在筛选史实方面,也不一定就是严谨可信的;历史学家往往倾向于将最为不可思议、最为令人惊叹的奇异事件,视为最值得载入史册的事件。马基雅维里在复述关于罗马十大执政官政体的那个故事时,对于李维所予以详尽叙述的弗吉尼亚事件,几乎完全没有提到,而在谈到阿庇乌斯·克劳狄所犯的错误时,他对于那桩弥天罪行,更是只字未提。[97] 同样有意义的是,第一个 124
被明言引证为阐述某种人类行为普遍根源的历史学家,并不是李维,而是塔西佗。[98] 八个章节以后,马基雅维里对于"古代作者"涉及普遍人类行为的一个观察,加以总结概括,然后提供了一个他自己的"论述",在这个"论述"里,他阐发了那些古代作者

[96] 第1篇,第8章(117),第40章(186),第54章;第3篇,第26章;参看第1篇,第52章卷首;第3篇,第38章卷首。马基雅维里概述了李维关于罗马十大执政官职位所记载的故事,并将这个概述称为"本篇",而在这个概述里,他背离李维的《罗马史》(第3篇,33.7),谈到[第1篇,第40章(184)]阿庇乌斯·克劳狄为自己赋予了"一个新的本质";而在第1篇第41章提到这个说法的时候,他说,阿庇乌斯·克劳狄"改变了本质,正如我在上文所说"。参看"献辞"里的提法,这个提法将马基雅维里在《李维史论》中的叙事,与他在这部书中的论述加以区分。

[97] 第1篇,第29章(161),第40章(186);参看李维:《罗马史》,第3篇,44—48。马基雅维里在第3篇第5章中提及强奸卢克雷蒂亚事件,以此来为他对于弗吉尼亚事件的处理方式辩护。

[98] 第1篇,第29章(159);对塔西佗的提及,与第1篇第28章卷首形成对照,在那里,马基雅维里从"他对于共和国的行为所作的研读"中得出某个结论,然后为有关现象"探索根源"。参看涉及第3篇第36章标题的本章上文注[91]。

所观察到的现象的根源。随后他指出,关于人类最带根本性的真理,现代人比古人更容易能够有所洞悉认识,因为这个真理,最容易通过将“现代事务和古代事务”一并通盘考察来予以发见。[39] 只是在所有这些铺垫准备都已经完成之后很久,马基雅维里才第一次赞扬李维。在探讨宗教问题的那个部分结束以后,他第一次用拉丁文明言引证了李维,而在这章之前的那个章节中,也就是在他第一次明言宣布李维的《罗马史》可能有缺陷的那章之前三个章节的地方,他说:“由于提图斯·李维最慎重地解释过,为什么会发生这种情况,所以我并不感到,确切地引证他说的话,会是无的放矢的……”李维所作的最慎重的理念思维,包括以下两个说法:罗马贵族并不赞同他们的子侄对平民横行无忌,肆意施暴,然而与此同时,如果越轨行为必然会发生的话,他们就宁愿看到,越轨为虐的,是他们的自己人,而不是他们在国内的敌人;还有,现实世界看来必然是,或者恃强凌弱,或者被人欺凌,二者必居其一。我们很容易就能看到,李维的这个理念思维,为什么对马基雅维里来说,是“最慎重”的理念思维。然而,对于李维的这个具体的理念思维所表示的赞许,同时暗示李维对于他所叙述的历史事件,并非总是能够“最慎重地”加以理念思维的:对李维的赞许,本身就流露出对于李维的某种全面的批判。而且,对于贵族所表现出来的危险野心与平民所表现出来的危险野心,李维似乎是均等对待,同样予以谴责;但是马基雅维里在复述了李维的理念思维之后陈述他自己的看法时,对于平民方面的野心,实行完全沉默:他所谈论的是具体个人所怀有的野心,这些人对普通民众寻求保护、寻求经济保障的欲望,加以利用。恺撒也许是这类个人中间最突出的例证。马基雅维

39 第Ⅰ篇,第37章(175),第39章卷首。参看本章上文注87。

里在这里引用萨卢斯特假口恺撒所说的一句话,并且称之为“最为真实”。[46] 而李维的理念思维何以并非“最为真实”,旋即在随后一章中得到提示。他在复述李维关于罗马平民的行动的一个 125
故事时,引用了一句话,李维在这句话里,将罗马平民那个行动的缘由,追溯到当时平民们所表现出的冷静廉正的判断能力那里去。随后,他悄悄地对李维的解释作出修正,使它更为确切:平民,即任何时代的任何平民,在具体的特殊性问题方面,判断能力尚好,但是在普遍的一般性问题方面,则很容易受人蒙骗。在陈述了这个论点之后,他进一步引证李维,并且说李维完全有理由对于平民的行动感到惊叹,根据李维的说法,那个行动表明,在那个具体的时期,罗马平民的胸襟是多么高尚;马基雅维里暗示,李维的惊叹之所以有道理,是因为他没有清楚地把握住民众思想的特征。随后,他立即复述了李维所记载的一个发生在卡普阿城的事件,在这个城邑,一切都是腐化的,特别是平民尤为腐化:腐化的卡普阿平民的行为,与廉正的罗马平民,在一个完全对应的事件中的行为,并没有任何不同。故事的主人公,是一位卡普阿高级地方行政官;我们在阅读马基雅维里关于这个故事的说法版本时获得一个印象,仿佛那个卡普阿人是一个廉洁奉公的睿智公民;马基雅维里隐瞒了李维的话,即那个人其实是“一个邪恶之徒,只是还并非完全无可救药”,他宁可在一个疆域完整的国度里称王称霸,而不愿在一个分崩离析的残破国度里称王称霸:存在于精明狡黠的邪恶与伦理道德价值之间的

---

[46] 第1篇,第46章。参看该章靠近卷尾对于“我以上所陈述的那些原因”的提及,即指没有被李维所陈述的那些原因。在开始探讨平民或大众问题的这章里,马基雅维里两次提到他此前曾经说过的话;这样,他就提到了第1篇第33章,那章构成了探讨统治阶层或“那些君主”的那个部分的开端。

界限区别，在马基雅维里眼睛里，并不像在李维眼睛里那么“真实”。[51] 马基雅维里是在他第一次明文抨击李维之前的那章中探讨这个思想的。在用拉丁文明言引用了李维的一些话以后，他明言重复了李维的话，并且作了某些改动：李维本人所说的是，那些平民后来变得“顺从驯服”了，而马基雅维里则假冒李维，说那些平民后来变得“猥琐懦弱”了。[52]

马基雅维里对李维的隐忍克制的批评，为他对权威本身的批评作了准备。在《李维史论》的前 57 个章节中，我们可以找到这些进一步的提示，它们涉及到这个范围更广的问题。最著名的拉丁散文作者西塞罗，在《李维史论》中被提到三次：全书第 4 章以赞许的语气，将他作为一位政治思想家来予以引证；第 33 章引证指出，他意识到庞培犯了一个严重的错误；第 52 章揭示，西塞罗犯了一个严重的判断错误，结果使他自己和他所从属的党派毁于一旦，而那个判断错误、其实是很容易避免的。[53] 在第
126 18 篇靠近卷首的地方，马基雅维里似乎是附带地随便说道，“我们可以对于任何问题进行理念论证”，而在《君主论》那里他却说，“我们不应该对于摩西进行理念论证，因为他的行动，只不过是在执行上帝的意志指令而已”，我们也不应该对于基督教教会君主国进行理念论证，“这是因为，由于它们享有上帝的青睐与荫庇，所以只有僭越放肆、轻率鲁莽的人，才会对它们进行分析探讨。”[54]《李维史论》第 18 章以“我相信”开始，而此前一章则以“我判断”开始。存在于“相信”与“判断”之间的区别，使我们

[51] 第 1 篇，第 47 章。李维：《罗马史》，第 23 篇，2.1—2.4。

[52] 第 1 篇，第 57 章。参看本章上文注⑳。

[53] 第 1 篇，第 4 章(105)，第 33 章(169)，第 52 章(205)

[54] 《君主论》，第 6 章(18)，第 11 章(36)。参看《李维史论》，第 1 篇，第 18 章卷尾(“我们在本章论证这个问题”)。

想起塞涅卡的《论至福生活》第1章中的一段话:“人人都宁可去相信,而不愿去判断。在涉及极其重要的问题时,我们从来都不作判断,而总是去相信。人言籍籍,传闻异辞,妄言妄听,以讹传讹,无所适从,沸反盈天。如果我们独立思考,不事盲从,我们就能超脱出来。然而人们执迷不悟,维护自己的恶习,因而刚愎自用,冥顽不灵。”如果我们希冀理解马基雅维里的思想,我们就必须对于塞涅卡所指出的存在于“相信”与“人们”之间的亲族渊源,给予极大的注意和重视。[illegible]

在第58章,马基雅维里与李维和“所有其他历史学家”展开明文辩论,或者按照他随后所说的,与“所有的作者”展开明文辩论。事实的情况,究竟是随着他将这个辩论向前推动,或者随着他在这个辩论过程中歇了一口气,然后才扩大了他的攻击范围,还是他在告诉我们,所有的作者,即所有在他之前的作者,在一定的意义上都属于历史学家的范畴?无论是何种情况,他肯定都在使用着如下的措辞继续说:“我现在不会、也永远不会作出判断说,运用理念论证来为任何观点作出辩护,可能会代表着某种缺憾不足,这个看法的条件是,在为我们的观点作辩护的时候,我们既不会求助于权威的荫庇,也不会诉诸武力,我们甚至连这样做的念头都没有。”[illegible] 他所能够默许赞同的,只可能是理念,而不可能是权威,对于这项原则,我们不可能期待他陈述得

[illegible] 《李维史论》全书只有第1篇第17章以“我判断”开始,而该书含有两章(第1篇第18章和第2篇第26章)以“我相信”开始。参看第3篇第48章标题中的“我们应该相信”(见本书上文第36页)。《曼陀罗花》中间的一幕,以“我相信你相信”开始,第2幕以“我相信”(尼西亚)开始,第3幕以“我不相信”(利古里奥)开始。《论战争艺术》含两个篇章(第2篇和第6篇),以“我相信”开始。参看孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第10章。

[illegible] 第1篇,第58章卷首。参看第1篇,第10章(124);《论战争艺术》,第4篇(550)。同时参看本书上文第41页、第107页、第115—116页,以及第2章注[illegible]。

更为明确清晰、更为温文尔雅了。在原则问题上否定权威，意味着否定善与古老的等同，从而意味着否定最好的事物与最古老的事物之间的等同；它意味着贬抑对老年人的尊崇，贬抑对最为切身地代表着古旧时代的那些人的尊崇。《李维史论》的第1篇，几乎就是以赞扬最古老的上古时代开始的，而第1篇的结尾，却口口声声，赞扬很多罗马人“少年得志、在他们最初的青年时代即已胜利凯旋”。第2篇在卷首，责备人们自然而然地、非理性地倾向于推崇古老的时代。马基雅维里面向年轻一代，发
127 出他的激情澎湃而又缄默无言的吁请，年轻人思想上的青春活力，他们的聪敏迅捷、昂扬好斗、激烈急躁和鲁莽无畏，还没有被他们的审慎稳健销蚀掉。[17] 理性、青春和现代性，起而挑战权威、老年和古代。在研读《李维史论》的时候，我们不可抑止地有所感触，目击到现代哲学这个最伟大的新兴运动的降临问世，而我们仅仅是在这个现象濒于强弩之末，处于衰败阶段时，才通过看到而不是通过阅读，来与它结识的。

马基雅维里向“所有的作者”发出挑战时所涉及的那个主题，是大众的智慧与稳定持恒禀性的问题。他反对整个传统和“通常的观点”，断言大众比君主更具有智慧，更能稳定连贯、持之以恒；我们把大众的声音，把“普遍观点”，与上帝的声音相类比，不是没有道理的。我们很容易就可以发现，马基雅维里是以大众的名义，或者以民主的名义，向着古典哲学赖以立足的贵族偏见或贵族论证前提，发出质疑挑战的第一个哲学家。他所偏爱的，是民主较多的罗马政治体制，而不是民主较少的斯巴达政治体制。他所表达的看法是，普通民众的目标意图，比上流贵族

---

[17] 第1篇，第60章；第2篇，“前言”(230)；《君主论》，第25章卷尾；《论战争艺术》，第1篇(454，473)，第3篇(512)

的目标意图，更为诚实，更为公正。确实，他并不赞同由大众来行使直接统治：所有简单初级的政权，都是不好的政权；每个所谓民主政体，除非它濒于无政府状态的边缘，否则事实上就都是一个寡头独裁政体。[19] 但是，他所固有的偏袒大众的倾向，使得他能够避免简单地将他自己与扎根于古典传统的贵族共和政体或寡头共和政体相认同，或者迫使他不去作这样的认同：普通民众的正义诉求，同样也可能由某个君主来予以满足，甚或由某个僭主暴君来予以满足。这就构成了一个原因，它可以解释，为什么《李维史论》的论证，部分地是由一个从共和国转向君主国、甚至转向暴政？为什么在一些论述里，马基雅维里面对自由国家与僭主暴政之间的冲突抉择，看上去似乎不偏不倚，完全中立？或者说，为什么在有些时候，他似乎是在贬抑混淆存在于僭主暴政、君主国与共和国之间的界限区别？《佛罗伦萨史》中最为令人触目惊心、或者说"马基雅维里主义"色彩最浓的一个段落，是1378年佛罗伦萨一位庶民向佛罗伦萨平民们所发表的一个演说，这个事实，我相信绝不是偶然的。那些佛罗伦萨平民曾经纵火抢劫，因而害怕受到惩处；而这些平民的那位庶民领袖则告诫他的听众，去加倍地为非作歹，去变本加厉地明火执仗，因为窃 128
钩者诛，窃国者侯；他们不应该被敌手方面所拥有的古老贵族血脉所震慑，因为所有的人们，最初的出身源头都是同样的，因此人人都拥有等量的古老血脉，或者说人人生来平等，而致使他们之间不平等的原因，只是贫穷和财富；巨大的财富与巨大的权力，只有通过欺诈或者通过武力，才可能攫取获得；虔诚的人永

19 第1篇，第2章(100—102)，第5—6章，第16章(139)，第37章(178)，第44章；《君主论》，第9章(32)，第8章。试注意，《李维史论》是以赞扬一个反民主的措施来结束全书的。

远为人作嫁,好人永远忍受贫穷;这样的人,不应该为他们自己的道德良知所束缚威慑,因为只要世间存在着对于饥饿与监禁的恐惧,人们就不可能怀有、也不应该怀有对于地狱的恐惧;上帝和自然已经作出主宰安排,人们所觊觎欲求的事物,可能通过邪恶的行径来获得,而不可能通过善良的行为来获得。无论如何,我们至少都可以说,马基雅维里在《李维史论》中表述统治阶层的特征的时候,都是从平民阶层的视角来观察统治阶层的。[100]然而我们同样有根据说,他是从古代罗马贵族阶层的视角来观察平民阶层的。[101] 现在我们必须将我们的考察,更精确地集中在《李维史论》第 58 章,这是全书中在标题上宣称大众比君主优越的仅有一章。他抨击关于大众在智慧上低于君主的"通常观点",他争辩说,大众作为"普遍观点"所发出的声音,往往可能是对的。但是,关于大众智慧的"通常观点",难道就不是"普遍观点"吗?"普遍观点"难道没有认为,"普遍观点"本身往往可能会错吗?因此,大众的这个玄奥神谕的声音,难道不是在否定大众本身的智慧吗?马基雅维里为了确立普遍观点的权威,难道不是必须对于普遍观点的权威本身加以质疑吗?他为了论证普遍观点可能是正确的,难道不是必须指出普遍观点必然是错的吗?

[100] 《君主论》,第 9 章;《李维史论》,第 1 篇,第 40 章(183,186—187),第 52 章卷尾。试观察第 1 篇第 10 章与第 1 篇第 16 章之间在使用术语方面的对照,以及第 1 篇第 25 章卷尾关于术语的说法;在第 2 篇第 9 章卷首,马基雅维里将罗马共和国称为一个君主国,在第 2 篇第 12 章(263)中,他将罗马共和国和瑞士联邦称为王国。《佛罗伦萨史》,第 3 篇,第 13 章。李维:《罗马史》,第 6 篇,27.5—6。参看本书上文第 70 页,及本章上文注60。

[101] 参看本书上文第 112—113 页,第 124—126 页。参看《佛罗伦萨史》,第 2 篇,第 34 章(104),第 36 章(109),第 37 章(112),第 41 章卷尾;第 3 篇,第 17 章卷尾,第 18 章卷首,第 20 章(157);第 6 篇,第 24 章(306)。比较《李维史论》第 1 篇第 28—29 章,与意大利文版《马基雅维里著作》第二部分(704—707)

他为了论证普遍观点可能是错误的，难道不是必须指出普遍观点必然是正确的吗？针对这个看法，我们可能会尝试着这样争辩说："所有作者"所持有的"通常观点"，并非就是"普遍观点"，就是说，并非就是大众的观点或民众的观点；[31] 在 11 个章节之前，马基雅维里曾经宣称，民众在特殊的具体问题上的观点，往往可能是正确的，而他们在一般的普遍问题上的观点，则往往可能是错误的；所以，即使否认民众拥有智慧的人不仅包括作者们，而且也包括民众自己，这个裁决，作为一个涉及普遍问题的判断，也仍然完全可能是错误的，民众在具体问题上也同样可能拥有智慧；在第 58 章的篇幅之内，马基雅维里仅限于断言，大众 129
或民众在预先看到他们自己的恶与善方面，即预先看到他们自己在此时此地的特殊善恶方面，具备惊人的远见卓识，他在那里并没有超出这个看法，作进一步的宣称与论证。然而，他在此前所作的讨论中曾经揭示过，对于罗马元老院来说，在特殊问题方面蒙骗民众或蒙骗平民是多么容易。即便大众在特殊问题上确实具备健全清醒的判断能力，然而如果这些特殊问题所从中产生的情势背景，超出了大众的具体生活范围和眼界范围的话，那么，这种判断能力的价值就依然很小；当情势背景发生变化转移的时候，特殊问题所蕴涵的意义，也将随之发生变化转移。而民众所力不胜任的那些普遍问题，则正是那个变化转移了的情势背景的一个重要的组成部分；如果没有得到对于普遍问题的真知灼见的保护的话，那么，关于特殊问题的健全判断就是不可能的。因此，大众往往更容易受到他们所感受到的表面现象的影响，而不是受到实际上的客观事实的影响。这样一来，马基雅维里就可以用这样的想法来宽慰君主，说他能够在他的真实面目

[31] 试考虑第 2 篇第 17 章卷首所谓"普遍观点"的涵义。

方面，即在一个特殊问题方面，轻而易举地蒙骗大众，与此同时，马基雅维里必须向共和国发出警告，民众在预先看到他们自己的恶与善方面，据说具备惊人的远见卓识，然而他们却往往自掘坟墓，自取灭亡，因为他们被美好的假想所欺骗，很容易被空中楼阁、空洞许诺所迷惑。在第58章自身，马基雅维里说，民众对于他们所听到的真理，能够领悟把握。从此前的说法的上下文关系来看，这个说法的意思是，民众仅仅凭倚他们自己，无力发现真理。就其自身而言，他们闭目塞听，蒙昧无知；他们需要指点引导；他们若要察察为明，切合实际，就必须有待通达谙练的审慎公民，来加以耳提面命，当头棒喝，或者加以循循善诱，晓以大义。罗马元老院，就是由这样一群通达谙练的审慎公民组成的。[13] 第58章所特别触目惊人的，在于马基雅维里在那里，将大众或民众的智慧，与君主的智慧，即与国王们、皇帝们和僭主暴君们的智慧，来加以类比，而对于共和国内“那些君主们”的智慧，即共和国统治阶层的智慧，则保持缄默。他在该章论证的很大一个部分中所做的，则是悄然用“共和国”来取代“大众”，从而悄然将君主的智慧，与罗马元老院的智慧加以对照，而不是与大众的智慧，即与普通民众或平民的智慧加以对照，而通过这样做，他遂将实质问题隐藏起来，使之销声匿迹。[14] 一俟我们反复思考大众或平民需要指点引导这个事实，实质问题旋即展露出来。这种指点引导，通常是由法律与秩序来提供的，而法律与秩

---

[13] 《君主论》，第18章卷尾；《李维史论》，第1篇，第4章(105)，第11章(126)，第25章卷首，第47—48章，第50章(202)，第51章卷首，第53章；第2篇，第22章卷首；第3篇，第14章，第34章；1525年3月15日致弗朗西斯科·圭契阿迪尼的信

[14] 参看第1篇，第58章卷尾，第59章标题；同时参看马基雅维里在第1篇第58章中所提及的第1篇第29章。

序若要具有任何价值,就必然需要发源于超群出众的头脑、需要 130
发源于奠基者或君主们的头脑。如果我们这样来理解把握的话,那么所谓君主,就包含了一批第一流的人物,罗马持续不断的奠基,就是他们这些人的职责,而关于这个意义上的君主,马基雅维里在第58章中说,他们之所以比民众优越,是因为只有他们,对于建立新的法律与秩序的任务,才能够胜任,而民众优越于君主,所能够胜任的,则是在体制和秩序业已建立之后,来对它们加以保护维系。换句话说,所谓"君主",是一个社会的奠基因素,或创新因素,或理智因素,而民众,则是社会的维系因素,或者保守因素:民众对于某个事物,即对于具有某种特定身份地位或素质特征的事物,一旦开始反感憎恶或者开始情有独钟,他们对于这种业已形成的观点,就将会死心塌地,坚持恪守,历经世纪,矢志不移。民众是既定事物的贮藏渊薮,是古旧体制和秩序的贮藏渊薮,是权威的贮藏渊薮。因此我们可以权且说,民众在荣耀方面,比君主优越得多。但是,无论这意味着什么,我们都必须肯定有把握地说,民众在道德上的善这个方面,比君主优越得多;因为善或道德,在本质上属于维系性质或保守性质,而不属于创新性质或革命性质,而君主们的原型范例,则是弑弟罪犯罗慕洛斯。[⑲] 民众是道德的贮藏渊薮。尽管所有这些都是事实,它们却并不意味着,民众的行为总是符合道德,甚或在多数情况下符合道德,所有这些甚至也不意味着,民众在根本的意义上来说是道德的;对于道德所怀有的信仰信念,尚且还不是道德本身。马基雅维里通过指出一个事实,来说明民众的保守性质,就是,罗马民众对于国王这个名字深恶痛绝,达数个世纪之久。然而在同一个上下文关系中他却宣布说:"关于民众,

⑲ 第1篇,第58章(220);参看第1篇、第9章(120)。

每一个人都不带顾忌，无拘无束地发表不以为然的意见，即使是在他们居于统治者的地位时，也是这样；关于君主，我们在发表意见的时候，从来都是谈虎色变，诚惶诚恐。”在发生了驱逐罗马诸王的事件之后，罗马民众本来不太可能对于国王这个名字深恶痛绝达数个世纪之久，然而他们在谈论君主的时候，依然总会谈虎色变，诚惶诚恐。考虑到发生在罗马平民与罗马元老院或罗马“君主们”之间的暴烈倾轧内讧，这个矛盾是无法解决的，除非我们假设，“君主们”并不是总在标示着君主，甚或并不是总在标示着普遍意义上的人类政体。我们怀疑，马基雅维里在使用“君主们”这个表述时的用意，有的时候指的是某些超人力量。反过来也是一样，鉴于他在使用“人类”这个表述时的用意，有的
131 时候指的是民众，是普通的人们或臣民，[15]因此我们就没有理由认为，他使用“民众”这个表述，在恰当贴切的场合，用意不是在指尘世间的人类，以便与某种超人的存在区别开来。无论如何，如果说民众是道德的贮藏渊薮的话，那么，由于同样的原因，他们就也是宗教的贮藏渊薮。[16]

---

[15] 第1篇，第25章，第32章标题及卷首，第45章卷尾，第47章（比较该章标题及卷首与卷尾）；第2篇，第22章标题及卷首。

[16] 伏尔泰：《哲学辞典》，朱利恩·奔达编，第1篇，第165页及第180页：“*Les empereurs (romains) il est vrai, les grands et les philosophes, n'avaient nulle foi à ces mystères; mais le peuple, qui en fait de religion donne la loi aux grands, leur imposait la necessité de se conformer en apparence à son culte. Il faut, pour l'enchaîner, paraître porter les mêmes chaînes que lui.*”“*le petit peuple, toujours fanatique et toujours barbare.*”〔“毫无疑问，（罗马）皇帝们，达官权贵们，以及哲学家们，对于这些玄奥神秘的奇迹，并非虔诚笃信；但是民众在宗教事务方面，授予了权贵们以制定法律的权力，因而要求他们，至少在外貌上，要对民众的狂热崇拜给予敷衍照拂。为了对大众的宗教绳以枷锁，统治者们必须使得自己，表面看上去，也为同样的枷锁所束缚。”“……普通民众，永远狂热盲信，永远野蛮粗鄙。”〕参看《李维史论》，第1篇，第11章靠近卷尾

在这里，我们不能不被迫作出一个观察，这个观察，与我们在探讨马基雅维里对古代罗马的最初着重责难时所作的那个观察相类似。在大众这个问题上，他与李维所作的判断之间存在分歧，这个分歧带有公开明确的、着重强调的特征，而这个特征，与我们可以称之为这个分歧的真实面目，彼此并不相称对应。马基雅维里放弃了对于权威的诉求，他更放弃了对于武力的诉求，然而与此同时，他并没有放弃对于狡诈欺骗的诉求。在大众问题上，他并不是真的不同意李维的判断。在道德所具有的身份地位这个方面，他确实不同意李维的看法，也确实不同意"所有作者"的看法。这并不是要否认，通过质疑关于道德地位的传统看法，他已经使得自己解除了约束，可以质疑关于贵族的传统看法，或者可以对道德价值高的人所处的统治地位发出质疑。但是，质疑关于贵族的传统看法，与他在第 58 章似乎采取的极端民众派的立场，却大相径庭，不可同日而语。传统学说强调"更为优秀的人们"所拥有的道德优势。按照马基雅维里的观点，对于罗马共和国的剖析，使得他有理由作出判断，名副其实的统治阶层，在远见卓识方面必然比大众优越，但是在道德方面，则可以肯定地说，并不比大众优越；事实上，统治阶层在道德方面，与它的臣民相形见绌。具有讽刺意味的是，他其实接受关于人类的优异品第在于它的道德品第这个大前提，在这个意义上，他得出结论，大众归根结底，就是比"君主"优越。这并不意味着，对这个大前提的接受，是偶然任意的行为。马基雅维里是新的体制和秩序的创建者。他是一个革命者，也就是说，他的对手们拥有法律以及受人尊敬崇拜的一切作为他们的后盾。与他所攻击的那些强大势力相比，他所处的地位态势，完全可能正如他自己所描述的那样，是一种微末卑贱的地位态势；而正如他所传授的，一个人为了摆脱这种微末处境起见所要倚赖的，是欺

诈，而不是任何其它手段。他之被称为“民众的代表”，并非仅仅在字面的意义上是如此，他之从拉丁文转而使用粗敝的口语，其涵义也并非仅仅局限于普通中学生的领悟范围。他笔下的那位庶民领袖，即激励平民不要被道德良知所震慑、不要被地狱恐惧
132 所震慑的那位庶民领袖，其实就是马基雅维里自己的缩影，而一个人的缩影，可以暴露出这个人的真实面目。尽管如此，即便一位平民领袖，也并非简单地就是一介平民，平民领袖自身并不一定就是平民。然而，马基雅维里既然在反叛受人尊崇的一切，那么，如果他希冀他的新的体制和秩序，在他身后有人倾听的话，他就肯定必须实行自我调整与自我适应，去迎合下层社会的粗陋口味。这是一个原因，可以解释他为什么表现出一种倾向，偏爱使用令人目眩的极端表述方式。罗马的法比乌斯·马克西穆斯那样的人，必定不会为民众所欢迎喜爱；他永远也不能够向民众证明他的观点的正确合理；他的观点注定要显得卑劣可鄙。[13]而如果一个人，他以完美无暇、无与伦比的清澈明晰，发现了法比乌斯那样的人仅凭经验本能对之作出反应的客观自然真谛，那么，这个人甚至就将更加不为民众所欢迎：涉及最带普遍性、最全面的事物的真知灼见，永远都不可能成为受人欢迎的观点；这样的真知灼见在大众的眼中，必将显得缺乏符咒魔力，甚至必将显得卑劣猥陋。马基雅维里自己，对这些卑劣猥陋、然而却是千真万确的真理，仅仅能够加以暗示，他无法训练他的读者，凭借他们自己，去发现这些真理，他所能够做的，只是在不同的场合，诉诸于不同的原则，所有的这些原则，都是冠冕堂皇的原则，或者都是经得起当众推敲的原则，但是它们彼此之间，同时又充

⑬ 《君主论》，“献辞”，第 6 章(19)；《李维史论》，第 1 篇，第 11 章(126)，第 53 章(207)；第 2 篇，第 13 章；《佛罗伦萨史》，第 3 篇，第 13 章。参看本章上文注⑨

满矛盾冲突:这些矛盾冲突可能会指点迷津,引导一些读者,去发现真实原则的不加粉饰的真相。于是,他就去诉诸迎合原始的基督教,以减缓他对罗马教廷的攻击。他去颂扬普遍意义上的宗教,以减缓他对《圣经》基督教的攻击。他赞美人性与道德上的善,以减缓他对宗教的攻击。他诅咒僭主暴政,为自由本身、为自由的范例即某个元老院的永恒审慎与慷慨大度表示祝福,以减缓他对善与人性所赖以存在的恶劣条件和反人道条件所作的分析。他向普通民众的善良与宗教、向他们的诉求的正义性表示敬意,以减缓他对共和政体的最高德行所作的严厉分析所造成的震动与影响。他去诉诸乞灵于一种爱国主义,以减缓他对普通民众的缺陷弱点所作的严厉分析所造成的震动与影响,而这种爱国主义,使得最凶残的狮子和最狡诈的狐狸所推行的铁血政策,获得合法地位,或者说,使得传统上称为僭主暴政的那种统治,获得合法地位。[39]

现在,我们终于完成了准备,可以开始着手,对存在于马基雅维里的两部书之间的关系,来作出比迄今为止我们所作的更为恰当充分的表述了。关于《君主论》探讨君主国、《李维史论》探讨共和国的这个最初印象,并不是引人误入歧途的假象。《君 133
主论》的独特论题,所涉及的是最崇高意义上的君主,是新的体制和秩序的创建者,或者说是奠基者。《李维史论》的独特论题,所涉及的是民众,是作为业已建立的体制和秩序的维系者的民众,[40] 或者说是作为道德与宗教的贮藏渊薮的民众。我确信,基督教《圣经》陈述了最纯净、最不妥协的道德诉求与宗教诉求,

---

[39] 试考虑第1篇第11—15章对宗教所作的分析与第1篇第9—10章对暴政所作的谴责之间的关系,以及第2篇第2章对基督教所作的批判与围绕着那个批判对(民主)共和国所作的赞扬之间的关系。

[40] 参看本书上文第28—29页。

如果这个信念是符合事实的话，那么《李维史论》的核心论题，就必然是对于基督教《圣经》作出剖析处理。这并不意味着，《李维史论》对于奠基者的问题没有触及。恰恰相反，《李维史论》对于奠基者这个现象，阐述得远远比《君主论》更为详尽透彻：《李维史论》所探讨的问题，不仅包括居鲁士与忒修斯那样的英雄奠基者，而且同时也包括一系列诸如罗马元老院那类"持续不断的奠基者们"，同时还包括诸如罗慕洛斯那类奠基首领，而《君主论》则仅有一章提到了罗慕洛斯，更不要说提到马基雅维里本人这位奠基酋领了。《君主论》的独特论题是奠基者，而不是道德与宗教的贮藏渊薮，这个论点意味着，民众的视角在《君主论》中，不会像在《李维史论》中那样占据支配地位。在《李维史论》里，甚至连奠基者们本身，都是从业已奠基的社会的视角来予以考察的。因此，《李维史论》对于存在于国王与僭主暴君之间的区别这个题材，给予了极大的使用，这部书谈论共同福祉与道德良知问题的次数频繁适当，表明作者对其给予了应有的重视与强调；所以在《李维史论》中，马基雅维里有些时候谈到了"我们基督教徒"。换句话说，《李维史论》比《君主论》更为接近于获得普遍的接受，或者更为接近于获得大多数民众的接受。然而，出于同样的原因，《李维史论》对于普遍接受的观点所作的详尽剖析、系统化解与彻底摧毁，与《君主论》相比较，远远地更为深入透彻：《李维史论》中对"所有的作者"所施行的那种攻击，在《君主论》中是找不到的。而且，假如马基雅维里没有写《李维史论》的话，人们其实就不会像他们今天这样，不厌其烦地动辄谈论马基雅维里的"异教主义"了。但是，假如他没有写《君主论》的话，那么，他其实超越了民众的立场观点，实行了朝着奠基者的立场观点的转移，这一点本来就不会像今天这样清晰明确、昭然若揭了。所有的这些，都只不过证实了他所给予的提示，即在这两部

书中，包含了他所通晓的一切，但是在《君主论》中，他竭尽全力，将他所通晓的一切，作了最高程度的精炼浓缩。只有在《李维史论》里，他才享有篇幅、享有从容闲暇，得以从"我们的直接切身经验"来着手论证，得以推进上升，触及"自然首要本质"的问题。 134

此外，我们现在能够在某种程度上，为马基雅维里开脱辩解，反驳一位现代批评者所作的观察，这位批评者认为，马基雅维里完全曲解了李维叙述的历史故事所带有的涵义，完全篡改了这些历史故事所蕴涵的精神。如果这个批评的用意在于暗示，马基雅维里心知肚明，完全意识到他自己在做什么的话，那么，这个批评就是言之有据的批评 他处心积虑，对李维加以刻意利用，以此推行他自己与李维完全无涉的意图目的。他经过深思熟虑，将当年的罗马统治阶层，改造成一个按照他自己的看法其实应该具备某种禀赋素质的那种统治阶层；他使罗马统治阶层比历史事实"更为优秀"；他对一群人物加以改造处理，这些人物中最优秀的成员，本来具备杰出的德行品第与虔敬精神，而他将这个群体改头换面，使得其中最优秀的成员，在无懈可击地不带下层社会粗敝偏见的情况下，仅仅只接受马基雅维里主义的审慎德行一家的排他性指导，这种马基雅维里主义的审慎德行，为他们之中的每一个人服务，协助他们去追逐自己所怀有的无法满足的强烈欲念，要在我们这个此岸世界，造就永恒的功业荣耀。从马基雅维里所提供的叙述中，我们获得一个印象，仿佛在努马·庞皮利乌斯出现之前，罗马根本不存在宗教；马基雅维里对李维所提供的见证保持缄默，李维曾经多次指出过，罗慕洛斯为罗马所作的奠基，带有宗教特征。他似乎完全可以采用波利比乌关于公民社会的开端所作的叙述，因为那个叙述，完全没

有涉及诸神和宗教。[10] 李维讲述的一个故事，使得马基雅维里有机可乘，得以赞扬罗马元老院在向罗马的盟友们作出某个答复时所表现出的“慷慨与审慎”；李维笔下的罗马元老院在这个答复中，提到了“诸神骤然作色，雷霆震怒”；而马基雅维里笔下的罗马元老院，“慷慨审慎”，深谙“世界上的事”，不可能提及“诸神骤然作色，雷霆震怒”。[11] 当李维笔下的那些见证人，亲眼见到立法者阿庇乌斯·克劳狄穷凶极恶、身败名裂时，他们每个人都在暗地里自言自语说，归根结底，神明有眼，天网恢恢，疏而不漏，人间的傲慢与残酷，恶积祸盈，铁案如山，虽然为时已晚，却毕竟严惩不贷，罪有攸归；而同样这个历史事件，则使得马基雅维里获得启发，痛定思痛，幡然领悟，认识到从卑恭疾变为傲慢，从恻隐疾变为残酷，急功近利，不留余地，这种违背中庸的极端步骤，既不审慎，又徒然无功。[12]根据李维的说法，卡米卢斯曾经向阿波罗发誓，要为他在维爱城掠夺的战利品交纳什一税，而在审议考虑这个问题的过程中，罗马教皇们本来是拥有发言权的；在马基雅维里对这个事件的复述中，罗马教皇们则消失不见了；
135 正如在其他场合一样，他竭尽全力，将罗马教皇一笔抹杀勾销，或者将罗马教皇们在古代罗马共和国所起的作用一笔抹杀勾销。[13] 根据李维的说法，罗马民众赦免了霍拉提乌斯·科克列斯，没有因为他杀害他自己的姐妹而惩罚他，这主要是因为他们

---

[10] 李维：《罗马史》，第1篇，7、10及12 《李维史论》，第1篇，第11章(126)，第2章(98 100)。比较亚里士多德关于城邦的“自然”起源与“自然”属性的表述，与菲斯泰尔·德库兰在《古代城邦》中涉及所谓“神圣”城邦的记载。

[11] 李维：《罗马史》，第3篇，6.5；《李维史论》，第1篇，第38章(179，181)。

[12] 李维：《罗马史》，第3篇，56 7；《李维史论》，第1篇，第41章，第45章卷首

[13] 李维：《罗马史》，第5篇，23.8及25.7；《李维史论》，第1篇，第55章卷首。

钦佩他的矢志不移、持之以恒，仰慕他所具备的德行才干；而按照马基雅维里的说法，他们之所以赦免他，则是因为他们有感于"他父亲的祈祷"。[64] 根据李维的说法，当高卢人在阿利亚地区获胜之后进入罗马的时候，罗马元老院作出决定，适龄征入军队的男人和健壮的元老院成员，都应该携带妻子儿女，退入城堡要塞和元老院集会的殿宇避难，这是因为，尽管这些妻子母亲们，无力为罗马最后的激战作出任何贡献，然而不让她们避难自救，却是不人道的；而按照马基雅维里的说法，之所以让这些妇女留在城内，充当高卢人蹂躏的牺牲品，则是因为纯粹军事上的考虑占了上风。根据李维的说法，罗马人当时兵临城下，四面楚歌，他们担心一场战祸，会致使那些城堡殿宇毁于一旦，因为城堡殿宇，都是神灵栖所，他们忧心如焚，还因为面临血战，因为要保卫那些诸神本身，保卫圣女，保卫对于罗马人来说神圣不可侵犯的一切；对于那个故事的这一层意思，马基雅维里甚至没有给予暗示。[65] 根据李维的说法，诸神和人，都对罗马人加以阻挠，使他们的生存不能获救；而马基雅维里则假口李维说，命运之神不愿意看到，罗马人的生存由黄金来赎买拯救。[66] 在提到李维关于年长的德西乌斯·穆斯所作的自我牺牲的记载时，马基雅维里隐匿了关于这个奉献举动所带有的宗教性质的所有提示，这个奉献举动的用意，本来是为了赎罪抵偿，平息天怒神谴，使得来自天界与阴间的所有神谕威胁凶险，集中在德西乌斯一个人身上，或者是为了缓解罗马人心中的宗教恐惧；马基雅维里只不过间

[64] 李维：《罗马史》，第1篇，26.12；《李维史论》，第1篇，第22章。

[65] 李维：《罗马史》，第5篇，39.9—12，40.3—4，40.7—10；《李维史论》，第2篇，第29章(315)。

[66] 李维：《罗马史》，第5篇，49.1(参看第10篇，16.6)；《李维史论》，第2篇，第30章卷首

接地涉及他在另一个场合(即在关于宗教问题的那个部分)所作的提示,涉及人们是如何致使士兵们趋于坚韧顽强的;而他所做的,则是详细叙述了罗马人在军事事务与战争行为中所遵循的序列步骤,这种序列步骤,据认为李维已经在同一个上下文关系中作过详尽的解释。[97] 马基雅维里在第 2 篇中,引用了李维笔下某个讲话的某些拉丁文辞句,这个讲话在开始的时候提到,诸神已经指定罗马元老院,来主宰拉丁姆地区的命运,然而马基雅维里没有说明,这些辞句出自李维,还是出自李维笔下的某个人物;毫无疑问的是,这些辞句绝不是出自马基雅维里自己。在第
136 2 篇通篇,马基雅维里仅有一次,谈论到诸神或者上帝;他在概述一位古代作者的论证时说,罗马人构筑庙宇神位,"更多地是为了膜拜命运之神,而不是为了膜拜任何其他神灵。"[98]

读到《李维史论》第 1 篇卷尾,读者假设已经完全自我解脱,不再相信任何权威了。第 2 篇"前言"是第 1 篇"前言"的"翻版重复",它在普遍意义上的权威问题这个方面,归纳概述了第 1 篇的论证结果。第 1 篇的"前言"已经将马基雅维里所发现的新的体制和秩序,与古代的体制和秩序等同起来,这篇"前言"诉诸于崇尚古代事物的复古偏见。第 2 篇的"前言"同时也是《李维史论》全书的最后一篇前言,它展示了这个复古偏见的非理性特征和它的各种根源。马基雅维里并不否认,在世界的某个特定的部分,今天的人们可能有理由认为,他们自己在德行方面不如他们的祖先。但是这并不意味着,德行是古代的、特别是古典时期的特权。今天世界上所存在着的德行,就像过去任何时候……

[97] 李维:《罗马史》,第 8 篇,9.10,13,10.7;《李维史论》,第 2 篇,第 16 章(270)。

[98] 李维:《罗马史》,第 8 篇,13.14;《李维史论》,第 2 篇,第 23 章(296);第 2 篇,第 1 章卷首。

样，比比皆是，应有尽有，只是今天德行所栖身的位置分布，跟古典时期不相同了。今天德行存在于北欧和土耳其，而不复存在于希腊和意大利。这个不同之处，部分地是由于培育教化方面所发生的变化，因而也是由于宗教方面所发生的变化。然而，假设一个出生在希腊的当代基督教徒，后来变成土耳其人，就是说，他不复具有宗教信仰，成为一个异教徒，或者还不如异教徒，那么，他并没有理由责怪今天这个时代，也没有理由怀念古代。崇尚昔日的复古偏见，部分地是由我们手中掌握的关于古代的歪曲记载所造成的。大多数作者对于他们自己那个时代的当道权势，阿谀逢迎，而对于“今天发生的行动”，人们则可能获得真实的知识。简单地说，大多数历史记载，都是虚词诡说，谬种流传，完全不足为训。因此，得之于行动的荣耀，不如得之于艺术作品的荣耀那么坚实可靠；艺术作品在后世看来，就像它们自己创作产生的那个时代一样，依然栩栩如生。我们最初曾经被告知，最享有盛誉的人，无论是否名副其实，是否当之无愧，都是宗教的奠基者；他们比共和国或王国的缔造者声誉更高，而共和国或王国的缔造者，则比学者文人声誉更高。随后我们几乎立即就又被告知，一个城邦的缔造者或拯救者，譬如罗慕洛斯名扬天下，无人能敌。而现在，我们则应该领悟，任何行动者所可能享 137
有的荣耀，都不能与优秀的艺术家或优秀的作者相比。[19]

在《李维史论》第1篇，马基雅维里截止到第58章之前，尚且不敢向李维所作出的判断，发出公开的质疑挑战。而到第2篇，他在第1章卷首，就已经在发出这个质疑挑战了。他与李维的分歧，主题非常重大，涉及命运机遇之神的强大力量。李维的

---

[19] 参看《李维史论》，第1篇，第10章卷首及卷尾；第2篇，第2章(337)；第3篇，第18章；《君主论》，第13章(43)。

观点跟其他作者一样，认为罗马之所以形成帝国的局面，要归功于命运机遇，而不是归功于德行才干。对于这一点，马基雅维里拒不予以“证明”；他所做的，是捍卫罗马人的德行才干，反驳李维所作的抨击。然而他的攻击矛头，与其说是针对李维，不如说是针对普卢塔克，“一位最有影响的重要作者”。我们可以附带注意到，他在《李维史论》全书的任何地方，都从来不曾授予李维以相同分量的称号；他只不过把他称为“一位优秀的历史学家”而已。[29] 普卢塔克宣称，他的观点，可以从罗马民众本身所作的“证明”那里得到证实，他们构筑庙宇神位，更多地是为了膜拜命运机遇之神，而不是为了膜拜任何其它神灵。普卢塔克指出，罗马民众认为，他们的福祉系于命运机遇，而不是系于他们自己的德行才干，而马基雅维里对于这个论点，并没有提出异议。他悄然否认了他在第 58 章关于民众声音的价值所说的话，但是也悄然证实了他在那里就这个论题所表示的观点，而与此同时，他对于罗马民众关于他们的福祉的来源所持有的观点，并不予以重视。在捍卫罗马民众的德行才干，反驳罗马民众自己的观点的这个过程中，他对罗马民众的智慧，表示了质疑。他之所以将他的攻击矛头指向普卢塔克，而不是指向李维，是因为他对于李维是否同样也持有罗马人关于命运机遇的力量的观点并没有十分的把握；谈论命运机遇的力量的，与其说是李维本人，不如说是李维笔下的罗马人，李维是在“使他们谈论”这个问题。李维也许比他笔下的罗马人更为明智。也许他没有将他笔下的罗马人所相信的一切都“证明”出来。他既充当异教神学的代言人，也许同时又是异教神学的批评者。[30]

---

[29] 第3篇，第30章(410)

[30] 参看本书上文第122页。

在李维与李维笔下的人物之间,存在着界限区别,对于这个界限区别所提出的问题,马基雅维里在第1篇中的任何地方,都甚至没有予以暗示。他在那里只有一次,对于一个作者与这个作者笔下的一个人物,加以明言区分:他说萨卢斯特曾经将一句话,"放进恺撒口中"。[132] 然而,在第2篇和第3篇中,他通过使用诸如"李维使某人说某些话或做某些事"或者"李维把这些话放进某人口中"这类表述,11次提到李维与李维笔下的人物之间的区别。但是,在对李维的处理方式方面,这并不是第1篇与 138
第2篇及第3篇之间绝无仅有的惟一区别。只有在第2篇与第3篇中,我们才能够找到我们在严格的意义上可以称之为对于原文的布道的文字,[133] 这指的是,有些论述,以一段拉丁文引证开始,这些拉丁文引证所起的作用,是充当该段论述的"原文"。这类论述共有三处;它们以这个方式所使用的,只是李维的原文。在这方面我们可以注意到,对于某篇"原文"的提及,在第2篇以及第3篇的相应部分中所出现的频率,在比例上高于在第1篇中出现的频率。[134] 最后,只有在第2篇和第3篇中,马基雅维里才曾经就某个问题,谈到过作为"见证者"(*testimone*)的李维,或者谈到过他的"证辞"(*testimonio*),或者谈到过他的"作

---

[132] 第1篇,第46章。与此类似仅有的另外一例,发生在第2篇第13章,在那里,色诺芬据说曾经"使得"居鲁士做过某些事。在对于但丁与维吉尔所作的最初两次引证中(第1篇,第11章,第21章),马基雅维里把索尔代洛对但丁所说的话,说成是但丁所说的话,把安喀塞斯对维吉尔所说的话,说成是维吉尔所说的话。

[133] 参看马基雅维里:《关于忏悔的一个劝诫》(意大利文版《马基雅维里著作》,第二部分,第801—804页)。

[134] 这种表述在第1篇中出现过六次,在第2篇中出现过七次,在第3篇中出现过五次:它们所涉及的,都是李维的"原文"。

证”（*fare fede*）。[135]我们不由自主地要推测，这两个篇章对于李维的这种独特的处理，可能与这两个篇章所处理的具体论题相关联。第2篇探讨对外政策与战争问题，或者说探讨民军问题；第3篇再次处理了第1篇与第2篇所处理过的论题。除了一处例外以外，这类独特的处理方式，只出现在第3篇探讨对外政策或军事问题的那些章节中；那处例外涉及一个段落，它所分析的是卡米卢斯，即“所有罗马军事酋领中最为审慎的一位”。[136]读者在这里所应该考虑到的，是马基雅维里此前就“民军、战争及对外政策”等论题的含混不清之处所作的相当详尽的说明。

马基雅维里在第2篇第1章，第一次暗示到李维与李维笔下的人物之间的界限区别，在此之后，他直至这一篇的第13章，都没有再返回到这个论题。第13章构成了一个章节组合部分的中心，这个组合部分的涵义并不清晰明朗。紧靠着这个部分之前的一章，为该部分的论述作了应有的铺垫，而该章是《李维史论》全书中仅有的一章，在它的标题中，马基雅维里明言抨击了一个所谓“通常观点”，在它的正文中，他揭示出，李维表述他与某个“通常观点”之间的分歧，使用的是缄默不言的方式，这个方式比假设他使用明文阐发的方式更有效果。第1篇第13章，构成了用来探讨罗马人的宗教问题的那个部分的中心。但是无论是第2篇第13章本身，还是该章所隶属的那个部分，都不能说是在处理罗马所特有的主题。在那个部
139 分中，与罗马无涉的例证占据统治地位。《李维史论》第2篇第4章至第18章这个序列，引证了七个言论，其中的六个言

[135] 这种例证共有七处。同时参看第2篇，第2章（239）：“提图斯·李维证明过。”

[136] 第3篇，第31章卷首；参看第3篇，第12章靠近卷尾。

论不是出自罗马人之口，一个言论出自李维，它所涉及的人，也不是罗马人。我们正在考察的这章之前的那一章，就涉及那个 *quaestio disputata*［有争议的问题］，它以引证来自权威的七个论点作为开始，其中六个论点的源头，都与罗马无涉，这六个论点之中的一个，取自诗歌寓言。而我们正在考察的这章本身，则专门分析欺诈行径这个主题，以此作为摆脱苦境的一个主要手段。在据说是倚赖欺诈实现平步青云的历史人物中间，居鲁士作为一个品第最高的新君主，作为一个奠基者，被处理得最为充分透彻；因为即使是奠基者们，也需要被迫实行"韬光养晦，粉饰掩盖他们的图谋"，而且恰恰是奠基者们，才正需要这样做。马基雅维里在这个上下文背景之下，强调作者与他们笔下的人物之间的区别，而他这样做，绝不是偶然的：在一定的情势下，可能将欺诈行径展示出来的，不会是大规模运用欺诈行径的那些人，而只会是著书立说、对这些人物加以阐述的那些人。而揭示这种情势，可以说就是我们本章的首要目的。在涉及居鲁士所实行的欺诈时，马基雅维里求助于色诺芬，"色诺芬撰居鲁士传，揭示欺诈之实属必要，他笔下居鲁士的首次远征，诡诈万端，他记载居鲁士攫取王国，首赖诡谲，非战之力，……他令使居鲁士欺诈，……"由此可见，色诺芬的《居鲁士之教育》所提供的证据，并不是信史。色诺芬大概是在对围绕雅典的历史事件作出观察，随即根据这些观察，意识到"欺诈之实属必要"。然后，他通过一个虚构故事，提出教训，这个虚构故事的主人公是一位来自亚洲的异族统治者，按照马基雅维里的说法，这个异族统治者如同摩西一样，是上帝的伟大朋友。至于李维，他通过使用罗马的一个敌人、罗马欺诈行径的一个受害者作为他的代言人，以此展示了罗马

造就伟大帝国所倚赖的欺诈手段。[35] 色诺芬在以他自己的名义，谈论一位异族统治者所实行的欺诈，而李维，则在假口一位异族人，来谈论他本国的统治者所实行的欺诈。如此看来，没有人会以自己的名义，来谈论作为自己本国的生存与福祉的源头的诡谲狡诈。作为“一位优秀的历史学家”，李维不至于趋炎附势，奴颜婢膝，会在真理对他自己的民族不利的时候，去封锁这些真理，他比罗马人更具智慧，因而可以技高一筹。他运用高尚的欺诈，来展露不高尚的欺诈。他假口罗马的敌人，来揭示涉及罗马人的严酷真理，这并不是绝无仅有的案
140 例。在《李维史论》全书第135章，马基雅维里使用一条孤证，以便论证一个规则，就是，各国被情势胁迫所作出的允诺，不应予以履行保持；而一俟我们稍加仔细研读马基雅维里对那条例证所作的概述，我们旋即意识到，那条例证看来不够贴切充分。而如果我们因此转向李维的话，我们就会看到，那个历史事件本身，完全风马牛不相及，完全无法支持马基雅维里所试图论证的那项规则。我们姑且不说，在李维所作的叙述中，处于胁迫之下所作出的那个允诺，带有强制义务性质，而这个强制义务性质，系由各方视为理所当然，我们只需要看到，一位罗马执政官，向身受胁迫的萨谟奈人许诺和平，随后又乞灵于神谕法律，虚构出一个令人瞠目结舌的诡黠法律根据，从而为罗马人赢回了在有利的条件下重启战端的权利。虔敬强健的萨谟奈人的那位领袖，成为罗马虔敬德行的受害者，他理所当然地感受到，罗马人一贯使用正义的表面现象，来粉饰他们的欺诈行径，他们言清行浊，寡廉鲜耻，不惜在光天化

---

[35] 参看《李维史论》，第1篇，第10章（122—123），第18章卷尾；《君主论》，第6章，第26章（82）；见本书上文第42页。

目之下，愚弄宗教，愚弄诸神的玄秘力量，以此作为他们轻诺寡信、弃义背理的低劣伪装；因为那个萨谟奈人以为，战争之所以是正义虔敬的行为，是由于它的必要性，而不是发自任何宗教手腕。李维假口罗马的敌人，作出关于罗马虔敬德行的这个判断，在这个场合之下，他实际上是在以他自己的名义，承认在这个案例中，罗马人可能爽约食言，违背了自己作出的允诺。[38] 更加引人注目的，是马基雅维里的沉默；他甚至没有提到李维，因而也没有提到那个质朴单纯的萨谟奈人关于罗马人虚假伪善所说的话。我们所无法否认的是，这里存在着一个令人震惊的对照，一方面，是没有宗教信仰的马基雅维里所陈述的那个简明的规则，另一方面，是虔信宗教的罗马人对于与此截然相反的规则所作的用心良苦的复杂回避。而这个震撼，则会使我们对于他针对他的论敌们所暗中提出的一个隐匿论证，有所意识觉察：他的论敌所使用的原则，会导致狡黠圆滑的伪善，因为那些原则有违于事物的自然本质。在《李维史论》全书第105章，马基雅维里以赞同的语气，明言引用了罗马的另一个敌人、沃尔西族的梅西乌斯的一段讲话中的几句话，随后，他立即将那个讲话所表达的一个思想，归结到李维的头上：他将李维笔下一个人物的观点，转嫁到李维身上。但是，我们没有理由认为，被当做李维的思想来处理的，只涉及他所提到的那一个想法，而不涉及梅西乌斯那个讲话的其他部分。马基雅维里对梅西乌斯讲话的一个部分未予置评，保持沉默，在这个部分中，梅西乌斯对他的士兵们说："你们是否相信， 141

---

[38] 李维：《罗马史》，第9篇，4及8—11。李维的这个故事，用来对于《李维史论》第2篇第13章卷尾作出评述。参看《李维史论》，第1篇，第15章；第3篇，第12章（372—373）。见本书上文第117页

某个神明将会来保佑你们?”他的意思是，不会有任何神明会来保佑他们。[30]马基雅维里对于这段话，运用了他认为阅读李维所应遵循的规则，而根据这个规则来看，对于神谕庇护所作的这个否定，应该认为是李维自己的观点。然而表达这个观点的，却不是李维，而是李维笔下的一个人物。如果我们将我们所引证的梅西乌斯或李维的那个说法，放到马基雅维里引用了梅西乌斯或李维的另一个说法的那个章节的全文背景下来阅读的话，那么我们就会看到，我们的引文所表达的观点情绪，完全可能其实出自马基雅维里自己。这样看来，马基雅维里与李维之间的关系，等同于李维与他笔下的一些人物之间的关系：他使用李维的段落词句来表明他心目中所确信的真理，而李维的这些段落词句，则常常不予明文引证，然而却总是有所暗示；马基雅维里的李维，就是马基雅维里笔下的一个人物。

李维将自己笔下形形色色的人物，当做自己的代言人来加以使用，从而既得以详尽阐发据认为罗马人所身体力行或尊崇信奉的原则，同时又得以批评这些原则。他的《罗马史》之所以记载着关于异教的罗马的事实真相，是因为这部书不仅记录了我们可以称之为官方正史的罗马历史，而且同样又包含了罗马的敌人对罗马所作的为人所知的判断或者据人推测的判断，从而也就蕴涵了对于罗马正史中所固有的隐晦曲折、虚辞诡说的察觉与洞悉。至于马基雅维里，他首先是将李维的著作当做一个对抗权威的权威来使用的，或者是当做一个对抗基督教《圣经》的《圣经》来使用的；他悄然不宣地用李维所传达的罗马人的

[30] 第3篇，第12章，马基雅维里既作为梅西乌斯的话又作为李维的话所引用的那个表述是：“必然性是终极武器，是威力最大的武器。”参看本书上文第120页

学说,或者用李维本人的学说,来暗中取代基督教《圣经》的学说。随后,他旋即对于李维的权威发出明言质疑,由此将我们的注意力,引导到他对于《圣经》所作的暗中处理那里去。我们这里仅举一例来加以说明。他宣称,李维的《罗马史》在一个重要的论点上可能带有瑕疵,而通过这样做,他就使我们意识到一个可能性,即《圣经》的记载,在某些决定性的论点上,同样也会带有瑕疵。李维对于罗马的虔敬德行与异教神学,既加以详尽阐述,又提出了批评。李维详尽阐述了异教神学,在这个意义上而言,马基雅维里同样可以对他加以利用,以此提出一个替换《圣经》神学的选择方案,或者以此针对《圣经》神学散布怀疑观念。李维同时又批评了罗马神学,在这个意义上而言,马基雅维里可以对他加以利用,使之成为马基雅维里自己批评《圣经》神学所参照的一个范例。他使得李维对于罗马的批评,不如他对于罗马的忠诚遵奉那么清晰可见,以此将李维表述为他的楷模,或者将李维改造成他的楷模,而通过这样做,他遂可以就他自己的序列步骤作出提示。这是因为,无论是在《李维史论》中,还是在 142
《君主论》中,都很难说含有哪怕一个段落,在其中马基雅维里清晰明确、毫不含糊地展露出,他与基督教《圣经》传统实行了彻底的决裂,尽管在这两部书的每一部之中都出现过很多段落,假如我们不是把这些段落诠释为对于这个彻底决裂所作的暗示的话,那么,它们就不可能具有任何涵义。这些段落很容易被人忽略,而且,即便它们没有被忽略的话,它们所蕴涵的重要意义也很容易被人贬抑轻视,等闲视之,因为它们在事实上,被不计其数的其它段落所覆盖掩蔽,而那些其它段落,则要么在《圣经》传统所提出的问题方面恪守中立立场,要么从基督教信徒的角度来看,是可以接受容忍的,而这些基督教信徒们的宽容精神,要超过他们的洞察能力。我们可以稍许夸张地说,马基雅维里将

李维当做一个 *corpus vile*［邪恶的形体象征］来使用，通过这样做，他就可以显示，他自己在涉及 *corpus nobilissimum*［高尚的形体象征］的时候，是如何韬光养晦、审慎行事的。对于李维的这种双重使用，与异教的罗马所具有的双重属性相关，异教的罗马，既是基督教会的敌人，又是基督教会的典范。

马基雅维里在《李维史论》第 2 篇第 2 章中注意到，李维的《罗马史》，对于托斯卡纳国王波尔塞纳的王室血脉是怎么绝嗣的这个问题，缄口沉默，未置一辞。他在这里所关注的，已经不是指出李维的《罗马史》瑕瑜互见，带有缺陷的性质。关于波尔塞纳王室血脉绝嗣的这个提及，构成了一组观察的矛头，这组观察散见于书中各处，它们所涉及的，是一般意义上的托斯卡纳事物的湮没，以及这个湮没的根源。我们随即获悉，关于托斯卡纳事物的记忆，业已被人们忘却，然后获悉，这个历史事件，是托斯卡纳的势力在罗马手中遭到毁灭的一个后果。按照马基雅维里的说法，这个事实启发他作出思索，关于古代的伟大荣耀的记忆，荡然无存，其根源何在，特别是如果我们可以根据他的所作所为加以补充的话，其人为的根源何在。这些人为的根源，涉及宗教方面与语言方面的变迁。马基雅维里是在《李维史论》第 2 篇第 5 章中详细阐发这个思想的，在那里他反驳了一个论点——这个论点据说证明，世界曾经有过一个起源，在那里他同时赋予所有的宗教以一个人类人为的源头，而不是一个来自天国的源头，而且在这个基础上，他同时也赋予所有的宗教以一个介于 1,666 年到 3,000 年之间的寿命范围。对于"基督教教派"推行的政策所作的思索导致他宣称，每一个新的宗教，都试图将"旧的宗教"的全部残余，斩草除根，扫荡殆尽，这个思索并且特别导致他"相信"，异教曾经将存在于它之前的那个宗教的全部残余毁灭殆尽。这里的上下文关系表明，存在于异教之前的那

个宗教，指的是托斯卡纳的宗教。无论这可能意味着什么，罗马人都肯定毫无疑问，毁灭了托斯卡纳的势力，灭绝了托斯卡纳人 143 所拥有的风俗与语言。而如果我们更认真地阅读一下马基雅维里关于罗马人对托斯卡纳人的所作所为的说法的话，我们就会看到，罗马人并没有毁灭托斯卡纳人的宗教，他们甚至没有企图毁灭托斯卡纳人的宗教；譬如，罗马人并没有毁灭朱诺所具有的托斯卡纳形象，他们所做的，是将朱诺所具有的托斯卡纳形象，改造成朱诺的罗马形象。由此可见，马基雅维里"相信"，异教对于此前宗教的所作所为，与"基督教教派所希冀对异教做的事"彼此等同，如出一辙，而这个信念，只不过是他的论证进程中的一个阶段而已，只不过是一个暂时的权宜想法而已，在表达了这个想法之后，他几乎立即就把它放弃了。据称是从基督教的政策以及犹太教的政策中归纳得来的那个关于偶像崇拜的普遍规则，是为了暂且推行马基雅维里的意图的方便起见，临时虚构杜撰的一个规则。而依然构成不容否认的历史真相的，则只剩下一个事实，即犹太教与基督教都曾经试图铲除异教的全部残余。在这里，马基雅维里又一次出于顷刻之间的短暂需要，过分夸大了这个案例所具有的涵义，他说，"基督教教派"毁灭了"那个古代神学的全部记忆"，而关于这个古代神学，他的用意首先指的是异教神学。[50] 数行篇幅之后他又说，尽管基督教曾经试图将异教的全部残余毁灭殆尽，但是它未能如愿以偿，没有做到这一点。这两个夸大的论断，在发挥着同一个作用。通过以一种荒

[50] 这并不是要否认，基督教与犹太教之间的关系这个问题，在我们正在分析的这章中有所表述。在该章提到基督教的"新的法律"时，马基雅维里使得我们想起"旧的法律"。另外，马基雅维里不可能不意识到一个事实，就是，罗马教廷既迫害过异教，又迫害过犹太教，它既保存了异教拉丁文学的部分文献，同样地又保存了《圣经·旧约全书》的拉丁文版。

谬的方式将异教与基督教加以彼此同化，那两个论断遂将我们的注意力，引导到异教与基督教之间的区别方面去 假如罗马人真的曾经企冀将托斯卡纳的宗教的全部残余毁灭殆尽的话，那么，他们其实是能够如愿以偿的，但是，他们从来都没有过这方面的意愿；迫害“旧的宗教”，特别是“毁灭形象”，是区别于异教的《圣经》宗教所特有的做法。如果对于《圣经》宗教的这个独特属性所作的暗示，能够提醒我们注意马基雅维里从事的事业所带有的危险性质的话，那么，这个暗示就会是无害的。另一方面，基督教之所以没有能够将异教的全部残余扫荡殆尽，是因为它别无选择，被迫对拉丁语言与希腊语言予以保存，从而使得异教文学的相当一大部分得以生存下来，譬如，“那些经历邪恶年代而未能阻断的李维的著作”。基督教被迫允许研究异教文学，它甚至被迫鼓励研究异教文学。就是这样，对于异教文学的这种研究，以及它在少数人头脑中所引起的对于异教生活方式的仰慕之情，遂成为马基雅维里对《圣经》宗教的批判所赖以楔入
144 的时机。他对于古代罗马的赞许，构成他的全新学说的一个本质要素，但是这个赞许同时也仅仅是、并且甚至主要地仅仅是一部用于颠覆活动的引擎，或者我们也许可以将这个赞许，称为他对《圣经》传统的内在批判的一部引擎。对于古代罗马的仰慕之情，是他所拥有的惟一经得起公开辩护的基地，从这个基地出发，他就能够对《圣经》宗教发起攻击。获得妥善阐释的异教残余教义，是“我们的希望与我们的拯救的城堡要塞”，是一处孤寂无伴的高地，这块高地态势险要，扼制着敌军的阵地，对于为辎重所累的军队来说，它易守难攻，然而对于一旅轻骑来说，它则不难夺取。我们如果将马基雅维里的说法，运用到他自己身上的话，那么我们就可以说，他自度无力攻讦恺撒，于是就去赞美布鲁图斯。为了使马基雅维里的论断完备起来，我们必须补充

说，基督教之所以被迫保存拉丁语言，是因为基督教不像伊斯兰教那样，是一个诉诸武力征服异教的宗教。在某种程度上，基督教被迫维系它的敌手的生存。这样看来，马基雅维里之所以能够利用李维来反对《圣经》宗教，正是由于原始基督教所固有的“不具备武力”的属性。无论在任何地方，只要异教的遗迹与《圣经》的学说彼此相抵触，基督教就都将这些异教遗迹视为不值得信仰，以此防范躲避它们所散发出来的各种危险。譬如，由于据信《圣经》教导我们说，世界的创始，发生在大约5,000年以前，因此，我们就将狄奥多罗斯（西西里的）的《历史丛书》视为虚假的伪史，“尽管那部书的叙述，将它界定在4,000年或5,000年左右。”通过拒不承认异教历史学家们的资格信誉，我们得出结论，那些历史学家关于异教罗马的体制和秩序的记载，并不是信史，甚至荒诞不经，因而无法效仿。[40] 为了反驳这个结论，为了反驳这个结论赖以立足的全部可疑前提，马基雅维里必须首先恢复异教历史学家们的信誉，特别是首先恢复李维的信誉。他做到这一点所使用的方式，首先是以一种夸张的形式，赋予李维的《罗马史》以某种宛如《圣经》的地位，以此确立它的权威。但是，他同时也必须对异教的那些遗迹加以利用，将它们的源头描述为《圣经》宗教的公开敌手，因而特别适用于纠正《圣经》关于世界起源的说法。他通过在《李维史论》第2篇第8章引证来自犹太人的敌人的一句话，为这种考察提供了一个样本。李维的《罗马史》既包含着罗马的官方正史，又包含着罗马的敌人对这个官方正史所作的纠正，因为李维不仅将罗马人当做他的代言

[40] 第2篇，第2章(235)，第4章(242，246)，第5章；参看第1篇，“前言”(90)，第10章(122)，第12章(129)；第3篇，第14章卷尾，第39章。见本章上文注⑨及注⑩

人，而且也将罗马的敌人当做他的代言人。而基督教《圣经》的作者们，则不将《圣经》宗教的敌人，当做他们的代言人来使用[68]。《圣经》宗教甚至试图查禁它的敌人的全部思想残余。可
145 见，李维的《罗马史》使得它的读者能够对于罗马，得出不带偏袒的独立判断，在这个意义上来说，这部书自给自足，不需要别的著作来加以补充，而具有批判精神的读者研读《圣经》，为了窥探《圣经》宗教的真实面目起见，则必须依靠潜在的反对《圣经》的文献，或者必须依靠实际上反对《圣经》的文献。从这个意义上来看，《圣经》不能够自给自足，然而与此同时，我们却能够说，《圣经》是异教思想的传播者，这个传统在其自身内部，就已经蕴涵了它的敌人们所作的判断。

我们现在对于马基雅维里所表述的历史批判的原则，加以扼要的概括，以此来完成我们对于《李维史论》第2篇第13章所作的分析探讨。为了能够对一个我们自己所看不到或者没有看到的事件掌握确切肯定的知识，我们需要求助于我们所能够信赖的见证者。而这里的困难，则产生于一个事实，就是，一个见证者的可信性，在一定程度上依赖于这个见证者宣称他亲眼见到或曾经亲眼见到的那些事件本身所具有的可信性。那些从"普通的或合理的"角度来看是"非常遥远的"事件，或者那些不可思议的奇异事件，属于令人难以置信的事件。但是，对于某位罗马历史学家的尊崇，对于某个"权威"的尊崇，诱导马基雅维里"相信"那位历史学家对于一个从合理的角度来看是非常遥远的事件所提供的记载。然而，暂且不说马基雅维里使用的"相信"这个概念本身所带有的含混性质，他在随后立即谈到发生在古代希腊的一个相同的真实事件的时候

---

[68] 比较本书上文第141页，与譬如《圣经·旧约全书·诗篇》14.1。

说，那个事件是“不可能的”，即它不可能是一个符合自然的事件，他并且还说，那个事件在过去和现在，都被“作者们”视为“罕见的和事实上没有先例的”。与马基雅维里同时代的作者们，并不处于任何胁迫之下，不需要将异教徒们所叙述的那些“奇迹”，放在罕见的自然现象的范围之外来加以处理。这段论述表明，假如他能够的话，他其实会以何种方式，来从他关于《圣经》中记载的奇迹的思想，过渡到使用比较坦率的语言来阐述那些奇迹。[43] 他通过他对于异教历史学家们记载的那些令人难以置信的事件所作的明确处理，来昭示他对于《圣经》中记载的奇迹所作的隐晦处理：对于超自然奇迹的记载，充其量只是对于罕见的事件所作的夸张记载而已。只有对于可能发生的事件所作的记载，才是可以信赖的记载。我们对有人目击的具体事件加以恰当的归纳概括，以此获得知识，认识可能发生的事件。如果一部历史叙述的事件，它所具备的可能性，既不能从确实发生的事件那里得到印证，又不能从对于确实发生的事件所作的恰当归纳概括那里得到印证的话，那么这部历史，凭借它自身，就是不可能“创造出信誉”的 《圣经》记载的那些奇迹所具有的决定性重要意义，迫使马基雅维里权且采用一个规则，作为临时的准则，即《圣经》中所记载的每一个非常事件，只要没有获得来自不信仰《圣经》的人们的证 146
据支持的话，那么，这些奇迹就都是不能够令人相信的。他不相信我们可以怀疑，曾经发生过一场洪水，所有的人们都被这场洪水吞没，因为“所有的历史都充满了”关于这类洪灾的记载。然而，鉴于《圣经》以外的各种历史仅仅叙述说，这些洪

---

[43] 在《君主论》第26章，他将当时发生的某些提醒我们想起《圣经》奇迹的事件，称为“没有先例的非常事件”

水将“全世界一个部分的居民”几乎全部毁灭，因此，马基雅维里就不相信超出这些可靠记载的其它说法；他将《圣经》关于诺亚的大洪水所作的记载，视为对于发生在亚洲某地的某一场洪灾的夸张记载，从而不事声张、悄然不宣地予以否定。他明确地说，巨大的洪灾的幸存者们（我们补充说，即诺亚和他的家族），“都是粗陋的山民，他们对于古代不具备任何知识，因此不可能将这种知识，传授给他们的后代。如果某个确实具备这种知识的人，要拯救他自己的话，那么，他就会将这个知识，隐匿起来，以便沽名钓誉，将这个知识，按照他自己的方式来穿凿附会，加以曲解。”[14] 这样一来，尽管《圣经》将诺亚描述为一个正直的人，然而通过诺亚来传播的任何传统，就都不会是任何别的什么，而只可能是虚假的欺诈而已。毋庸置言，一个可能发生的事件，与一个确实发生了的事件，当然并不一定就是同一回事。马基雅维里作出一些提示，说明存在着某些困难，它们预先就排除了对于夜幕之中发生在绝域殊方、天涯地角的事件获得确凿知识的可能性。

马基雅维里在《李维史论》的一些章节中，引导我们注意李维与李维笔下的人物之间的区别所造成的困难，而第2篇第14章，严格地说，则不属于那些章节。该章所处理的主题，不是欺骗他人的问题，而是欺骗自己的问题。该章的目的是要证明，谦卑的德行有的时候会是有害的，或者更确切地说，“人们常常掩耳盗铃，欺骗自己，相信他们能够用谦卑的美德，去抑制他们的高傲自尊。”据称可以“证实”这一点的那个“原文”，取自罗马的

[14] 第2篇、第2章（239，240），第4章（245），第5章，第19章（285）；第3篇，第6章（351—352），第39章（431），第43章（436），第48章（比较标题与正文）。参看本书上文第40页及第73—74页，以及本章上文注⑯及注⑤。

一个敌人的那个讲话，马基雅维里在此前那章中曾经引证过这个讲话。这个“原文”并没有像该章标题与卷首所引导我们期待的那样，谈到罗马人的谦卑德行，它所讨论的，其实是罗马人的耐心隐忍与谦逊节制。而马基雅维里自己的论述，也没有涉及到罗马人的谦卑德行；他只谈到了他们的耐心隐忍，而且，在对罗马的这个案例作出归纳的时候，他用恐惧与怯懦取代了耐心隐忍；他宛如允诺过，要提供例证，展示谦卑德行的害处，展示人们在谦卑德行的能量方面所实行的自欺欺人，但是他并没有真的提供这个例证。该章的论题，据称首先将由李维来“证实”，然后再由拉丁族的执政官安尼乌斯来“证实”，马基雅维里引证了 147
安尼乌斯所使用过的一些词句，这些词句照例是从李维那里援引来的。这样看来，马基雅维里的权威首先是李维，而在李维之后，就是拉丁执政官安尼乌斯。李维对某个特定的历史真相的证实，依赖于安尼乌斯对这个历史真相的证实。尽管马基雅维里对这一点避而不谈，但是安尼乌斯所使用的措辞，是由李维放到他口中的，此前一章引证安尼乌斯所说的话，在相同的程度上亦是如此。正在发表看法的那个安尼乌斯，是李维笔下的创造物。马基雅维里先提到李维，然后再提到安尼乌斯，而他这样做的时候所涉及的实际上是同一个来源。如果我们回顾到，按照马基雅维里的说法，基督教《圣经》，其起源是人为的，那么这个做法的涵义看来就是在说，在一个相当大的程度上，《圣经》是由诗歌寓言组成的，必须“审慎明智地”加以研读，也就是说，必须在与《圣经》本身无涉的思想背景之下来加以阅读，或者甚至在反对《圣经》的思想背景之下来加以阅读。在这些前提之下，如果一位先知者声称上帝与他直接通了话，那么马基雅维里就必须提出一个问题：“究竟是谁与这位先知者直接通了话？”而且他在回答这个问题时所使用的、必须仅仅是涉及此岸人类事务的

上下文背景与措辞：上帝所说的话，不过是先知者声称上帝所说的话、或者不过是先知者假口上帝所说的话。真实的情况，不是上帝假口获得灵感的发言者或作者在说话，而是撰写《圣经》的那些作者们假口上帝在发表看法。我们相信我们正在阅读的是上帝所说的话，但是我们实际上正在阅读的，却是撰写《圣经》的那些作者们所说的话。上帝与撰写《圣经》的那些作者们之间的关系，与李维笔下的人物与李维之间的关系，完全等同 在随后的一章中，马基雅维里首先用拉丁文引证了他在此前两章中曾经引证过的那同一个讲话中的一些话；他将这些话的出处，归结到安尼乌斯身上，而完全没有提到李维；随后，他既使用李维的译文，又使用李维的直接引语，明确地从李维那里引用了罗马的另一个敌人的一个说法；而李维，则是用间接引语引用这个说法的，李维并且指出，这个说法可能系后人伪托，不足凭信。[95]马基雅维里对于这个说明略去不提。在继续阐述此前一章的论点时，马基雅维里表明，人们所说的话的真实出处，是多么容易被遗忘，而遥远的过去的谣传，又是多么容易被改造成为事实，供今天的读者们使用，无论这些读者多么孤陋寡闻都是如此。他在随后的一章中，先说李维"使得"罗马军队与拉丁系民族的军队，在某些方面彼此势均力敌，又说李维"说"这些军队在这些方面是势均力敌的。他通过这样做似乎是要指出，李维的凭空创
148 造，并不局限于出现在他的《罗马史》中的那些言论讲话，而且可能也伸展延长，涉及到他所叙述的那些历史事件本身。[96]作为结论，我们注意到，《李维史论》第2篇第13章至第18章所引证的

[95] 李维：《罗马史》，第8篇，114[*Milionum dixisse ferunt*（据说，米莱纳尼乌斯曾经谈到）]。

[96] 在《李维史论》第2篇第18章中，马基雅维里说，罗马的某位骑兵将领在索拉战役中坠马阵亡，而罗马方面后来赢得了那场战斗的胜利；根据李维的说法，那位将领坠马阵亡，其实发生在萨蒂卡拉战役，最后也是罗马方面取胜；但是，李维随后

讲话的出处,概来源于罗马的敌人

我们一直怀有疑问,按照马基雅维里的说法,李维究竟是否不仅“使得”他笔下的那些人物,“说”过按照他的《罗马史》的叙述他们所说过的那些话,而且也“使得”他们“做”过按照他的《罗马史》的叙述他们所做过的那些事。《李维史论》全书中只有一个段落,可以打消这个怀疑,这个段落位于第3篇第31章卷首:“我们的历史学家为了揭示一个品第优异的人物,应该是由何种禀赋素质来构成的,就使得卡米卢斯去说至理名言,去做伟绩功业,而这些嘉言懿行之中,还包括他放到他口中的如下这些话……”马基雅维里在这里,对于他自己此前提出过的一个区别加以质疑,这个区别的一方面是一些人,他们对政治生活实施理念思维,或者为政治生活阐发规则,或者为君主们应该如何生活行事作出界定,另一方面是一些人,他们对君主们的生活予以描述,或者说,他们是历史学家。他在质疑这个区别时并不是要否认,为训示后代提供行动范例的,恰恰是“优秀的历史学家们”这是因为存在着一个带有根本意义的区别,一方面,是去描述可以成为范例的伟大行动与伟大生涯,另一方面,是去提供诸如色诺芬笔下的居鲁士那样的凭空编造的范例或凭空想像的范例。[106]马基雅维里现在是在提出,“我们的历史学家”不仅是一位

立即作出说明,他从一些史料来源那里获悉,那位将领阵亡,确实发生在索拉战役,然而那场战役却以罗马方面的失败而告终(《罗马史》,第9篇,22及23.5)。马基雅维里同李维一样,宁愿采用对罗马人更为有利的记载,但是与李维不同的是,他对于另外那个记载置之不顾;而他通过用一个战役取代另一个战役的做法,仍然暗示到了另外的那个记载;这样他就显示出,他所不喜欢的传统,可以多么容易地加以隐匿,而这种隐匿,又能够多么安然无事地予以平衡抵消。特别参看李维:《罗马史》,第9篇,22.9–10。

[106] 第1篇,第3章卷首;第2篇,第13章(264),第18章(281,283);第3篇,第20章(389),第22章(394),第30章(410)。关于随之而来的结局,参见第2篇,第24章(305)

历史学家，不仅是一个描述人们已经做过的事的人，而且也是一个传授“应该如何”的人，而他这样做所采用的方式，是使得他笔下那些品第优异的人物，去说品第优异的人们所应该说的话，去做品第优异的人们所应该做的事，换句话说，他所采用的方式，是凭空杜撰。这段话，可以帮助我们更好地理解马基雅维里此前所作的表示，它涉及最优秀的作者针对最高品第的行动者和演说家所拥有的优势：所谓作者，就是创作者。我们从而也可以更好地把握，他是如何对于基督教《圣经》的作者们作出构想的。我们可以尝试着这样来表述他的思想：《圣经》的作者们是以历史学家的面目出现的，是以记载上帝言行的凡人面目出现的，然而事实上，他们是在使得上帝说出按照他们自己的观点一个最为完美的存在所会说的话，使得上帝作出按照他们自己的观点一个最为完美的存在所会做的事；宛如《圣经》作者们的亲身经验的那个表面现象，其赖以立足的根基，是他们自己关于一个最为完美的存在所持有的观念；这个观念是如此确凿可信，不容置辩，以至于“应该如何”看上去与“实际上如何”几乎等同；这种相提并论，通过本体论的论证来得以表达阐发；不存在任何途径，可以将我们从“世界上的事”，引导到基督教《圣经》的上帝那里去；尽管本体论方面的证据并不是真正的证据，但是它却是可以
149 使人们敬畏的惟一证据。我们其实无须补充说，马基雅维里使用纯粹人类的视野与措辞对于《圣经》信念的根源所作的这种阐释，带有一个先决前提，而这个先决前提，就是他对于我们将其认识为道德良知的那个现象的否定和毁灭性分析。同样不足为奇的是，《李维史论》第3篇第31章中所出现的对于李维的其他引证，都将来源出处归溯到李维笔下的人物那里去，而丝毫没有提到李维本人。

李维有意识地使得一些罗马首领去说优异的首领们所应该

说的话、去做优异的首领们所应该做的事，而通过这样做，他遂将罗马共和国予以美化，赋予它一种现实生活中也许是不可能的完美形象。正如马基雅维里在《李维史论》全书第1章卷尾所说的，李维对于罗马，“推崇备至，赞美有加。”此外，马基雅维里只在《李维史论》的另外一个地方，再次谈到了李维对于罗马或罗马人的“推崇备至，赞美有加”。《李维史论》第3篇第25章专门探讨“辛辛纳图斯的贫穷，以及很多罗马公民的贫穷”。[189]这种高贵的贫困状态，“被李维用金玉良言来加以推崇赞美”，而马基雅维里，则用原文引证了这些赞美的话。随后，他立即使用译文，援引了辛辛纳图斯本人说过的一些话。独裁者辛辛纳图斯曾经将一支罗马军队，从危急局面中解救出来，这支罗马军队，由于统帅它的那位执政官所犯的错误，陷入了敌军的围攻；那位执政官和他的军队，为解围以及随后的大破敌军作出了贡献。通过马基雅维里所引证的那些话，辛辛纳图斯完全剥夺了执政官的军队分享辛辛纳图斯自己的军队所掠夺的大量战利品的权利，也剥夺了执政官本人的兵权，因为事实证明，他对于如何成为一个执政官毫无所知。尽管马基雅维里此前曾经告诉过我们，在那美好的昔日，罗马人所推选的执政官们“永远是最为优异的人物”，但是现在我们所关心的，已经不再是一个事实，即我们这里在马基雅维里自己的著作中找到了一个执政官的例证，他对于如何成为一个执政官毫无所知。抑或说，一个人能否既是“一个最为优异的人物”，而与此同时又是一个不称职的执政官？看起来，李维笔下的这个人物所说的话，其中没有被用拉丁

[189] 该章的最后一个字，就是“推崇备至”；马基雅维里在这最后一句话里谈到一个事实，即贫穷不仅曾经为各个城邦和各个国家带来过荣誉，而且也曾经为宗教带来过荣誉，而且，“这个禀赋历来屡次被其他人推崇备至。”

文引证的那个部分，之所以算不上"金玉良言"，恰恰是因为即使它没有揭示出金玉本身的价值，它至少也揭示出了金玉可能带来的东西的价值。如果我们转向李维的著作，我们就会看到，辛辛纳图斯的高贵贫困，并不完全是他自己所作出的自由选择。他的凶暴的儿子凯索曾经被控犯有杀人罪行，无论是罪证确凿也罢，冤枉不实也罢，他都被处以严厉的罚款；辛辛纳图斯被迫支付罚款，因此不得不"典卖所有，倾家荡产"。就是这个原因，可以解释为什么他住在那个著名的小农庄上，在操作那个著名
150 的铁犁时被人找到，他们为他送来消息，说他已经被任命为独裁者了。李维用金玉良言赞美了一位伟大的罗马人高贵的贫困，与此同时，他也披露了这个罗马人身陷囹圄、忍受贫困的那些原因，而这些原因，却并不像金玉良言那么光彩。由于李维有意识地创造了完美酉领的形象，所以他就能够指出"应该如何"[49]与"实际上如何"之间的区别，能够指出想像中的完美无瑕与"事实真相"之间的区别。马基雅维里对于涉及罗马的贫困与有关人物的"事实真相"，仅仅给予了暗示，从而在某种程度上，掩盖了那个"事实真相"，而通过这样做，他就处心积虑地损害了李维《罗马史》自足的特征。这样一来，他遂将李维的《罗马史》，与他心目中所设想的基督教《圣经》同等看待了。

马基雅维里表明，李维为了揭示一位品第优异的人物应该

[49] 李维：《罗马史》，第3篇，12.8、13.10（B.O.福斯特的译本），19.2及29.1。参看《李维史论》，第1篇，第20章；《君主论》，第15章。马基雅维里是在《李维史论》第3篇第25章引证李维赞美贫困的"金玉良言"的；在第3篇第6章（338），他援引了塔西佗的一句"金玉良言"，告诫人们必须服从君上；第3篇第26章是《李维史论》全书惟一的一章，在那里马基雅维里既谈到了卢克雷蒂亚，也谈到了弗吉尼亚（女子贞节的崇高典范）。《李维史论》的其它地方，都没有再提及堪称金玉良言的词句。

如何行事，而去使得他笔下的一位军事酋领说了某些话，做了某些事，而在指出了这一点之后，马基雅维里就负有义务，必须为我们解答一个问题，这个问题所涉及的是，对存在于历史与政治哲学之间的界限区别作出的这种混淆抹煞，具有何种作用。他在《李维史论》第3篇第32章中论证说，一个人为了致使一支军队面对强敌趋于坚韧顽强，不仅可以“凭借宗教的手段”，而且也可以凭借某些“骇人听闻的强横邪恶的罪行”。在作出这个论证之后，他在下一章中转向另一个问题，即转向关于一位酋领如何能够使得他的军队对于克敌制胜具有信心的问题。这位酋领为了达到这个目的，除了需要倚赖别的途径之外，还需要将那些从远处观察会预示危险的情势，隐匿起来，或者加以轻描淡写，贬低抑止。显然，当涉及那些人人都能够很容易地察觉到的情势时，这种积极有益的骗局是不可能推行的。“罗马人曾经通过宗教的途径，使得他们的军队获得这种必胜的信念。”罗马人通过宗教手段，对于那些本质上难以捉摸的、因而是风险可怖的情势，加以驾驭控制。我们为了造就坚韧顽强的素质，诚然可以诉诸某些骇人听闻的强横邪恶手段，但是，我们如果希冀造就希望，就需要倚赖宗教。任何善良明智的罗马酋领，都永远绝对不会在没有使用占卜预言使士兵们确知他们有诸神作为后盾的情况下，就贸然着手采取行动。罗马人赋予宗教多么大的重要性，或者说，他们是多么强烈地不赞同对于宗教的忽略疏怠，可以在“李维假口阿庇乌斯·克劳狄来使用的那些话”那里，得到最为理想的体现说明。阿庇乌斯·克劳狄在民众的一次集会上，曾经不得不为使用占卜预言的神圣风俗作出辩护，这个神圣风俗作为罗马贵族的温床渊薮，构成了异教的根基，或者说，阿庇乌斯·克劳狄曾经不得不为一个神圣风俗作出辩护，这个神圣风俗在平民阶层与

那些神圣事物之间，划出一段距离来加以维系。这个辩护之所以是必要的，是由于考虑到罗马贵族阶层的国内敌手当时图谋策划的动向的缘故，或者我们可以说，是由于考虑到罗马俗民
151 阶层的领袖们当时图谋策划的动向的缘故。[30] 在阿庇乌斯·克劳狄所使用的那些说法中，有些话被他放到了嘲弄宗教的平民的口中去讲出来。这些对宗教加以嘲笑的平民，将宗教的根本基础，即保证人们享有神明佑助的那个部分，视为“无足轻重的琐碎小事”。关于这一点，我们并不是从那些嘲弄者自己的口中获知的。罗马人当日批评罗马的宗教，表达他们的观点，我们是听不到的。抑或他们不敢就这个论题公开发表意见，因此他们所作的批评，就注定要徒然无益，注定要湮没无闻。为了让我们意识到罗马人对罗马宗教的批评，李维所利用的，是他的笔下人物口中的别的人物。阿庇乌斯·克劳狄采用“无足轻重的琐碎小事”这个说法，将它的用意所指，视为涉及宗教及其基础；李维将这些话放到阿庇乌斯·克劳狄的口中，用意亦是如此；而马基雅维里在评述李维的讲话时，以他自己的名义来使用这些话，也是出于同样的考虑。这个表述，或者说这个思想，发源于罗马的那些宗教嘲弄者的内心之中，经由李维笔下的一个人物之口，再假口李维本人，最后迁移到马基雅维里那里。这个迁移运作，启始于李维笔下一个人物口中并无真名实姓的别的人物，几经转述，最终抵达马基雅维里。阿庇乌斯·克劳狄、李维和马基雅维里，这三个人异口同声地说，那些宗教嘲弄者是犯了错误，因为他们看不到宗教的有用之处：民众对于“那些无足轻重的琐碎小事”所具有的信念，构成了国家政治生活的福祉的源泉。问题在于，那些宗教嘲弄者，是

[30] 参看本书上文第127—139页。

否真的完全大错特错了。罗马人的某些敌人的领袖，曾经试图
利用他们自己的士兵以及罗马人对于“无足轻重的琐碎小事”
的关怀，以此来达到击败罗马人的目的。他们的这个盘算，并
不完全是没有道理的；他们将他们的期望，不是寄托在“无足
轻重的琐碎小事”本身那里，而是放在他人对于“无足轻重的
琐碎小事”所寄予的期望那里，也就是说，他们将他们的期
望，寄托在一个重大的问题身上。但是他们遭到了可悲的失
败，因为他们忘记了，罗马的领袖们并没有将他们的寄托与信
赖，押在“无足轻重的琐碎小事”上面。罗马独裁者辛辛纳图
斯，在向他手下的骑兵将领发表讲话，历史学家李维将一些话
放到他的口中，而马基雅维里则引用了李维假托的这些话。这
位独裁者说，罗马人的敌人们没有像他们所应该做的那样，将
他们的信赖寄托在武力与勇气上面，相反地，他们所诉诸的是
偶然机遇，或者按照马基雅维里所作的阐释，是极为微不足道
的偶然事故或“弱势”的偶然事故，或者是分量很小的事，或
者是徒然无益的事。本章作为李维的代言人所引入的李维笔下
的那两个人物，都属于罗马贵族阶层；其中直接面对民众讲话
的那个人物，在为琐碎的小事作辩护；而其中面对别的贵族讲
话的另外那个人物，则对于琐碎的小事肆意贬斥。第一个讲话
者所提及的那些琐碎小事，与第二个讲话者心目中所想的那些 152
琐碎小事，并不是同一回事：前者指的是那些占卜预言本身，
后者指的是任何毫不相关的偶然事件，这些偶然事件出于一些
非常牵强附会的原因，表面上看上去，或者令人感到滑稽，或
者令人感到可怖。但是在这两种琐碎小事之间，确实存在着一
个关联：罗马的宗教，服务于通过诸神信仰与诸神崇拜的途径
来驾驭偶然机遇的目的，这些诸神作为尽善尽美的存在，被相
信会为正义与虔敬的美德提供庇荫。在这里，马基雅维里将李

维表述为揭示出关于罗马宗教的真理的人，而他所使用的代言人，则是向着两类不同的听众对象发表讲话的罗马当局。[113]

在《李维史论》第3篇第33章谈到李维的那些代言人的时候，马基雅维里不是像他通常所做的那样告诉我们，此处涉及的人物“说过”他们所曾经说过的话，而是告诉我们，这些人物在“说”那些话：该章的论题，严格地局限于罗马的“事务”，然而它所处理的，却并不是“古代历史”了。该章在卷尾，简略地讨论了法比乌斯在“一块新的领土上针对一个新的敌人”进行的战役中所采用的某个程序做法；这个程序做法“值得效仿”。在这里充当楷模的，既不是阿庇乌斯·克劳狄，也不是辛辛纳图斯，而是法比乌斯。但是，马基雅维里在该章的任何地方，都没有对未能效仿罗马人的现代人作出任何批评。也许存在着一些现代人，他们确实效仿了阿庇乌斯·克劳狄和辛辛纳图斯。而另一方面，当马基雅维里在《李维史论》第3篇第36章返回到第33章的主题时，他却强调说，“我们时代的民军”与罗马民军比较之下，相形见绌，无以望其项背。第3篇第36章所包含的惟一引证，来自李维笔下的一段讲话，它所触及的，是宗教这个主题。这是第3篇里提及诸神的仅有的一段引语；但是在“诸神”与“占卜预言”这两个提法之前，他分别使用了“人们”与“军事指挥敕令”的表

---

[113] 比较《李维史论》第3篇第33章与第1篇第14章，以及第3篇第32章与第1篇第15章；参看第1篇，第12章(128)。同时参看第1篇，第47章(197)；第3篇，第14章；李维：《罗马史》，第6篇，29.1—2。马基雅维里在引证了本文提到的李维那两段话之后，又援引了李维的另外一段话；但是这一次，他是让李维以他自己的名义出来讲话的；这个第三段引文，不再涉及“无足轻重的琐碎小事”。这段引文是作为对李维叙述的一个故事(李维：《罗马史》，第6篇，30)所作的概述的一部分来出现的，在这个引证中，马基雅维里使用“执政官们”，取代了李维笔下所谓“拥有执政官权力的军事护民官们”；而作为结果，我们在这里获得了马基雅维里就早期罗马人对执政官作出的拙劣遴选所提供的又一个例证(参看本书上文第149页)。

述。马基雅维里没有告诉我们,这个讲话是面对谁讲的。如果我们转向李维,我们就会看到,这个例证具有自己的特征,有别于《李维史论》第3篇第33章所分析的那两个案例。在目前的这个例证中,一个罗马贵族,一个独裁者,先在他自己的军队集会上,然后又在民众的集会上,捍卫宗教的神圣尊严,而他这样做所针对的,不是平民中无名无姓的宗教嘲弄者们,而是另一位罗马贵族,即他的骑兵将领法比乌斯本人。法比乌斯违背这位独裁者的严格命令,在没有从占卜预言那里获得祝福的情况下,悍然发动了一场战役;他取得了辉煌的胜利。这样一来,这个独裁者怒火中烧,欲要对僭越者处以极刑,以泄一朝之忿。然而, 153
这个独裁者眼中的神圣激怒,在法比乌斯看来,却是无以按捺的暴戾残忍,耿耿于心的睚眦之怨,以及镂心刻骨的虚荣自负,他在一次公众集会上,不加掩饰地和盘道出了这一点。法比乌斯从凯旋的军队那里,从民众那里,从元老院那里,都获得了强大的支持,他既没有被处死,也没有受到刑罚,他作为自由的成功捍卫者,在马基雅维里的著述中名垂青史。[50] *Quod licet Fabio, non licet homunculis*[法比乌斯得天独厚,芸芸众生无以企及]。

按照马基雅维里的看法,李维在某种程度上,是通过他放到他笔下的人物口中的那些判断,来表露他自己对于罗马所作的判断的。在这个方面,存在于罗马的敌人与罗马人之间的区别,李维笔下的人物与这些人物口中别的人物之间的区别,以及这些人物所面对的不同的讲话对象之间的区别,都是非常重要的。我们看不出有任何原因可以怀疑,他在这个方面所作的表述,就是他真正想说的话。而对于他所作的一个断言,我们的判断就

---

[50] 李维:《罗马史》,第8篇,30.1—2,31.1—2,8,32.4—5,7,17,33.3,11,13。参看本书上文第106—107页。

不同了，这个断言就是，李维使得他笔下的人物，说某些话，做某些事，是为了要论证品第优异的人们应该如何自处行事。他在《李维史论》第 3 篇第 31 章中说，李维使得他笔下的一个人物说某些话，做某些事，是"为了揭示，一个品第优异的人物，应该是由何种禀赋素质来构成的"。这个涉及李维意图的论断，并没有在他所援引的李维的那个讲话那里获得佐证。《李维史论》全书仅仅还有另外两个段落，与我们所引用的马基雅维里的这个说法相类似。他在第 3 篇第 36 章中说，通过李维所提供的证辞，我们可以从某位罗马领袖的说法中学到，"一支优秀的民军应该具备何种禀赋素质。"他在第 3 篇第 38 章中说，通过李维假口他笔下一个人物所说的话，我们可以观察到，"一个可以使得他的军队信赖的酋领应该具备何种禀赋素质。"在这两个例证中，他甚至没有声称，李维所怀有的意图，是通过他所作的记载叙述或虚构创作，来传授"应该如何"。我们在这里提出如下解释。马基雅维里出于上面所提到的原因，一时之间将李维权且表述为一个创造者，权且表述为虚构的完美状况或想像中的完美状况的一个有意识的创造者。在这样做的时候，他就遮掩了李维《罗马史》这部书的特有性质，从而间接地混淆了存在于历史学家李维的意图与他自己的意图之间的区别。而从《李维史论》第 3 篇第 35 章以降，一俟马基雅维里自己的意图，成为他的首要论题，他就立即必须将这个区别，重新昭示出来。

马基雅维里发现了新的体制和秩序，他将这些新的体制和秩序，与现存的旧的体制和秩序对立起来。他发现了新的领域、探索了新的领域，这些新的领域，是诸如他这样的人迄今
154 为止所无法接触到的。他面对既有的现存秩序，发动了一场战争，即在一个新的领地、针对一个拥有最高声誉的敌人，发动了一场新的战争。但是，他是一个手中没有军队的战争酋领。

他必须征募他的军队。他征募这支军队，只能凭借他的著作。《李维史论》的最后一个部分，为他所发动的战役及其准备行动，作出了提示。在此之前，他已经告诉我们，一支军队，为了对于克敌制胜具有信心，首先必须对于自己的酋领所具备的审慎德行建立信心。马基雅维里具备审慎德行，证据就在于《李维史论》这部书。马基雅维里揭示一个酋领为使他的军队对他具有信心所需要具备的那种禀赋素质，他所采用的途径，就是诉诸李维“使得”他笔下的一个人物对他手下的士兵所“说”的那些话。在李维那里，他引用的那些话，一部分属于间接引证，一部分出现在直接引语之中。其中予以直接援引的那个讲话，是以如下这句话来开始的：“我所希望你们予以遵循的，是我的行动，而不是我的言辞。”[33]严格地来理解，这句话与其说适用于一般的酋领们，不如说更清楚地适用于一位像马基雅维里这样的酋领。载有这个引语的那个章节所探讨的主题，也是完美无瑕的理想酋领本身。[34]然而马基雅维里说明，该

[33] 马基雅维里删去了李维所使用的 *inquit*［他说］字样（李维：《罗马史》，第7篇，32.12），从而稍许混淆了从间接引证到直接引语的转换，于是就削弱了对于本文中所引用的这句话的强调。

[34] 第3篇，第38章。根据第3篇第37章卷尾所给予的提示，第3篇第38章的主题，是“一个军事酋领应该具备何种禀赋素质”，正如第3篇第36章讨论“一支优秀的民军应该具备何种禀赋素质”一样。从第3篇第38章与第36章的论证所赖以立足的那些引语来看，优秀的民军似乎必须崇拜诸神，而对于酋领们，则没有提出这方面的要求（参看本书上文第73页）。这两段引语，都出自公开讲话。对于第3篇第38章主题的描述，既出现在该章正文中，也出现在该章标题上（“一个可以使得他的军队信赖的酋领应该具备何种禀赋素质”）。这个描述，暴露出该章与第3篇第33章之间的联系，第33章是此前关注李维与李维笔下的人物之间的区别的最后一章。这个联系，在第3篇第37章卷尾对于第3篇第38章主题所作的描述那里，被掩盖了起来。于是，据马基雅维里在第3篇第38章声称是李维“使得”他笔下的人物“说”出的那些话，在第3篇第37章卷尾被称为那个人物自己所说的话。在这里，马基雅维里刻意将我们的注意力，引导到处理李维与李维笔下的人物的区别的两个

章以及此前那章的一部分，构成了一个单独的“论述”，这个论述的论题，与其说是完美无瑕的理想酋领本身，不如说是统帅一支新的军队、面对新的敌人、进行一场新的战争的完美无瑕的理想酋领。马基雅维里在这个论述里，特别推荐最为审慎的酋领马略所采用的步骤。马基雅维里之所以选择马略，是因为尽管在一个新的国家、面对新的敌人进行战争的那个酋领，是法比乌斯而不是马略，但是法比乌斯的酋领生涯，却碰巧无法提供一个同样理想的例证。在指挥部队进入实战之前，马略试图对于他的士兵加以调教，使他们的视野能够适应一支最凶猛可怖的敌军：他使得他们看到，这个新的敌人固然享有最高的声誉，但是实际上却徒有其名，外强中干，只是乌合之众而已，他们为辎重供给所累，武器不足，有的甚至完全没有武器。因为，这就是马基雅维里那个时代的现存秩序、马基雅维里那个时代受人崇拜的传统，在他的眼睛里所具有的真实形象：这种秩序和传统，对于根本性的要害问题，浑浑噩噩，蒙昧无知，因此四分五裂，他们为堆积如山的书本、专著、论述所累，为寻求佐证而凿空立论。可以有把握地说，这样的敌军，如同冥顽不灵的萨谟奈人一样，注定会掉以轻心，视同儿戏，忘记去占领他在下文论述（第3篇，第39章）中所提到的那个“我们的希望与我们拯救的城堡要塞”。[50]那个章节，是马基雅维里在其中提及李维与李维笔下的人物之
155 间的区别的最后一章。这最后的一次提及，同时也包含了对于李维或者对于任何其他作者的最后的明文引证，在《李维史论》全书对于这个论题的全部涉及之中，这个最后的一次提及，同时

章节之间的关联上来，从而也将我们的注意力，引导到这个区别本身（参看涉及第3篇第39章的本书目前这个段落的结尾）。出于本书此前那个段落所说明的原因，他由此也将我们的注意力，引导到《李维史论》的写作规划那里去。

[50] 第3篇，第37章靠近卷尾，第33章卷尾。参看本书上文第143—144页

也是最为清晰的一次。马基雅维里首先引用了李维笔下一个人物的话,然后引证李维,并且将李维笔下那个人物的话与李维自己所说的话,明确地区分开来,最后,他援引了李维“使得”他笔下的人物所“说”的一些话。在按照马基雅维里的说法系由李维使得他笔下的人物所说的这两句话中,有一句话,显然是李维以他自己的名义说的:事实上是马基雅维里,在使得李维假口他笔下的人物,来讲出李维自己要讲的话或想要讲的话。这个最为清晰的引证,出现在马基雅维里在《李维史论》全书对于何谓“科学”有所勾勒暗示的惟一的一个章节之中。[56]这是绝无仅有的一章,在其中他尽其可能,既清晰地陈述了他心目中科学所具有的特性,又清晰地陈述了他对科学所作的勾勒性表述或象征性表述所具有的特征;因为这种象征性表述,与他对于李维的使用,彼此等同一致。并非牵强附会的是,该章所处理的,是战争本身与具有战争形象的狩猎之间的关系问题,抑或说,是一个酋领如何能够形成习惯,在“新的国家”为自己定位取向的这个问题。该章的标题是,“一个酋领必须熟知战争地形”。[57]正如我们所已经看到的,马基雅维里的理想酋领观念,观念,要求他自己作为一个战争酋领,必须对于李维的著作(更不用说对于基督教《圣

[56] 参看本章上文注⑰。

[57] 同时,从《李维史论》第1篇第23章来看,一个酋领必须懂得,在各种地形错综复杂、千差万别的情势下应该如何自处,在这个意义上来说,酋领尤其必须熟知地形。譬如,他必须明白,“占据艰难地带”是不审慎的,或者,占据狭窄的、只有少数人可以居留的地带也是不审慎的。这种“恶性地带”,对于进攻者有利,对于防卫者不利。此外,进攻者永远能够找到“一条出其不意、攻其不备的险路”,防卫者在那里没有设防(这个概括,应该是以反驳弗朗西斯科·圭契阿迪尼对于该章论点的反对意见。)马基雅维里在第1篇第23章使用第一人称单数,比在第1篇任何其它章节中都更为频繁;他首先向防卫者进言,建议他放弃狭窄的、只有少数人可以居留的地带,然后又向进攻者进言,担保他一定可以找到一条出奇制胜的险路。备十要加以防卫或者要加以进攻的那个国家,都是以意大利为例证的。所以他就既是在向意大人

经》里的任何一处)都了如指掌了。

马基雅维里在《李维史论》总计11个段落里,提到了李维说的话与李维笔下的人物说的话之间的区别所造成的问题。到目前为止,我们已经对这11个段落中的绝大部分作出了考察。我们还没有准备好,对出现在《李维史论》第2篇第23章与第3篇第15章的余下两个段落,作出分析探讨,而第3篇第15章的那个段落,则是我们目前所考虑的这11个段落之中的核心段落。现在,我们只能暂且仅仅先就《李维史论》第2篇第23章发表一点看法。无论从哪个角度来看,这个章节都构成了马基雅维里关于李维的原文所作的三个布道的中心。只有在这章,我们才能够找到马基雅维里在第2篇和第3篇中对李维的处理所具有的全部特征。[30]该章之所以具有特殊意义,是因为它将两个论题合并起来予以处理,这两个论题在另外两个布道那里,是孤立地分别处理的。第一个布道(第2篇,第3章)是《李维史论》仅有的一章,在卷首和卷尾都逐字逐句地引证了李维的同一段话,即
156 那个布道的原文。这段引文引起我们的注意,是由于两个原因。首先,它是出现在该章所隶属的那个部分(第2篇,第1—10章)中对于李维所作的惟一引证。而最重要的是,它是在马基雅维里对李维作出公开抨击或他对李维的权威实施全面摧毁(第1篇,第58章)之后,他对于李维本人所作的第一次明文引证。在他的第一个布道里,马基雅维里对于李维所给予的一个严厉苛刻的说法,予以诠释评注,即"与此同时罗马凭借阿尔巴的毁灭而得以壮大"。马基雅维里在该章卷尾确切无误地断言,这里强调的重点,应该在于"两个字",就是所谓"毁灭(而得以)壮大"

利的保卫者提供忠告建议,又是在为意大利的潜在异族征服者出谋划策。

[30] 参看本书上文第137—138页。

他所作的这个诠释评注实际上是在说，我们造就一个伟大的城邦，既可以通过仁爱或慈善的途径，也可以诉诸武力或恐惧的手段。[178] 李维的说法，仅仅涉及使用武力的问题。然而马基雅维里对那个说法所作的阐释，至少赋予仁爱问题以相同的强调。他制造出一种印象，宛如他只是一个诠释者，默然无言，谦卑崇敬，对一篇神圣的原文所传授的严厉学说，加以平息缓解。通过这样做，他遂将我们的注意力，引导到这篇原文所固有的严厉苛刻特征上来。[179] 在中间的那个布道中，他对于恐怖和仁慈之间的"折衷道路"，发起控诉声讨，或者说，对于毁灭残敌和与敌和解之间的"折衷道路"，发起控诉声讨。这样，他就接过了第一个布道的主题，即接过了仁爱与恐惧的主题。仁爱的处置方式与恐惧的处置方式，都有它们各自的有用之处，而且，正如第一个布道所已经说明的，甚至连这两种处置方式的审慎明智的结合使用，也依然是有道理的。我们绝对不能容忍的，是那种"折衷道路"，是那种三心二意的优柔寡断，那种软弱的妥协。在中间那个布道的中心，马基雅维里对于佛罗伦萨所曾经采取过的一个半心半意的措施，加以鞭挞责难；他在那里为一种严厉苛刻的政策作出辩解，反驳表面上明智的人们所提出的一个论点；他说这种论点，会使得所有的断然处置和所有的惩罚措施成为不可能。我们可以看到，马基雅维里将他的控诉责难的对象，从某种"折衷道路"，悄然不宣地转换到一个极端的思想方式，这种极端的思想方式，只能容纳仁爱与慈善，因而与事物的自然本质抵触相悖。与这种极端方式相对立的另外一个极端，并不是普遍恐

---

[178] 李维：《罗马史》，第39篇，25：*Populum Romanum, qui caritate magis quam metu adjungere sibi socios mallet*……［罗马民众，宁愿通过慈爱而不是通过恐惧，来为自己赢得盟友］

[179] 参看本书上文第103—104页（《李维史论》，第1篇，第37章）

怖与永久恐怖的道路，这种恐怖道路，连那些表面上明智的人们也未曾予以推荐过，那个对立的极端，指的是将仁爱与恐怖审慎明智地结合起来使用，通过这种结合使用，我们在运用恐怖手段迫使敌人屈服以后，或者与致和解，或者在敌人不肯和解就范的情况下将其毁灭。我们现在可以看到，第一种极端方式，体现了禁止抵抗邪恶的基督教学说；第二种极端方式，体现了所谓“自然”学说；这样我们就可以假设，这两种极端方式之间的折衷道路，就在于将不抵抗邪恶与抵抗邪恶，折衷结合起来，这种折
157 衷结合的处理方式，使得马基雅维里回想起罗马人所推行的那种深受简单质朴的萨谟奈人谴责的政策。[36] 毋庸置言的是，马基雅维里自己完全清楚，《圣经》不仅传授仁爱，而且同时也传授恐惧。但是，从他的观点来看，《圣经》对于仁爱与恐惧所作的折衷结合，与仁爱与恐惧之间自然的折衷结合不同，而具有根本上的恶毒性质；仁爱至上的虚假原则，必然会导致所谓虔敬的残酷或无情的迫害所具有的全部极端形式。《李维史论》第 2 篇，即反对基督教《圣经》的那个典型篇章，对于上帝保持沉默，未予置

---

[36] 参看本书上文第 140 页。在第 3 篇第 27 章，马基雅维里将罗马人所采取的一个严厉苛刻然而却卓有效果的措施，与佛罗伦萨所采取的一个优柔懦弱并且没有效果的措施，加以对照。佛罗伦萨作为一个现代的共和国，就是“一个优柔懦弱的共和国”；“今天这个时代，人们优柔孱弱，根源就在于他们所受的教育优柔孱弱，在于他们对于事物不具备知识”；“他们所具有的某些现代的观点”，“与真理相距何止千里”，这些现代观点“来源于为君者自身的优柔懦弱”。第 3 篇第 27 章与探讨妇女问题的第 3 篇第 26 章所处理的，是同一篇“原文”。按照吉罗拉摩·萨伏那罗拉的说法（《关于〈旧约·以西结书〉的布道》，第 2 篇），*savi del mondo*［那些洞悉深谙世界事务的人们］，将基督教《圣经》中的先知预言，视为 *cose da donne*［女人的事］。同时参看第 3 篇，第 1 章（330），比较第 1 篇第 27 章与第 1 篇第 26 章对于折衷道路所作的分析

辞,这绝不是没有理由的:第2篇只谈到了诸神。[62] 现在在这里,我们既没有愿望,也没有必要去重复我们此前所作的论述,那个论述所涉及的,是马基雅维里对于《圣经·新约全书》所作的仅有的那次引证,以及那个引证之中所隐藏的涵义,马基雅维里在那里所描述的,是一个妒火中烧的上帝,他要求我们向他奉献出满腔热忱的爱。中间的那个布道只含有一段引文,据称是由李维假口他笔下的一个人物即卡米卢斯所说的话组成的。[63] 这位李维或卡米卢斯,在引文开始的时候说,诸神授予罗马人以充分自由的斟酌权限,既可以毁灭罗马人的敌人,又可以去宽恕他们;诸神既不要求他们的崇拜者去宽恕他们的崇拜者的敌人,又不要求他们的崇拜者去毁灭他们的崇拜者的敌人或者诸神自己的敌人。罗马异教将选择最明智的行动方案的处置自由,完全留给了人类自己的审慎德行去斟酌裁夺。

第三个布道(第3篇,第10章)以对于李维一段原文的引证作为开始,这段引文给予马基雅维里以一个机会,可以去非难责

[62] 第2篇对于诸神的提及,只出现在第1章与第23章;第一次提及出现在对普卢塔克一个论证所作的概述中;最后一次提及出现在对李维所作的一次引证中;在第2篇里,马基雅维里自己对于诸神,甚至都没有提到过。《李维史论》的每一个篇章,都含有对李维所作的一次提到了诸神的引证;见第1篇,第13章;第2篇,第23章;第3篇,第36章。试注意第2篇第22章对于"教皇"与"教廷"所作的密集提及,而该章并没有提到李维(或者任何其他作者)。

[63] 第2篇第23章异乎寻常地密集引证李维,它是第2篇第22—27章那个序列之中提及李维的仅有一章(关于"提及李维"这个提法的涵义,见本章上文注㉑)。按照第2篇第23章的表述,李维在使得卡米卢斯谈论诸神所做过的事。这就为第3篇第31章所包含的那个说法作了铺垫准备,根据那个说法,李维使得卡米卢斯做某些事,说某些话,以此来揭示一个品第优异的人,应该具备何种禀赋素质。第2篇第23章这个说法在基督教《圣经》那里的对应部分应该是:上帝使得《圣经》的作者们谈论上帝所做过的事,或者说,《圣经》的作者们使得上帝谈论上帝自己所做过的事。试考虑第3篇第16章。

备所有的现代人或大多数现代人所共同犯有的一个错误，或者说，这段引文赋予这种非难责备以合法的身份地位。这段原文所谈论的，是一位罗马军事指挥官，他拒绝将他自己的命运寄托在命运机遇之神的身上。[60]这就使得马基雅维里获得一个机会，可以用来论述现代人将他们的自由与生存寄托在他人身上的做法，或者用来谈论现代人倚赖他人、而不是倚赖自己的做法。当他们派遣一位将领去执行一项军事使命的时候，他们禁止他与敌进入实战，而在这样做的时候他们确信，他们自己是在效仿法比乌斯·马克西穆斯。但是这个信念纯属无稽之谈；法比乌斯并没有消极避战，他所做的，是拒绝将有利的实战条件，拱手让给强敌。而现代军事酋领们所收到的指示，却是“当军情有利于敌而不利于我时即行与敌接战”。通过命令他们的将领避免战斗，他们确信他们是在命令他们的将领们，不要将他们自己的命运，寄托在命运之神的身上，但是事实上他们所正在做的，恰恰就是命令他们的将领们，将他们自己的命运，寄托在命运之神的身上，也就是说，他们禁止他们的将领，对于命运之神，去加以诱惑触犯、去加以考验试探。古人试探命运之神；现代人信赖命运之神。

[60] 从李维那里来看（李维：《罗马史》，第7篇，32.13），关于同一个错误，那些士兵对那位指挥官所作的指责是没有道理的，而梅西乌斯对他手下的士兵所作的指责是有道理的（见本书上文第140—141页）。该章开始时那段李维的引文，首先看起来是为了纠正“所有的人们”都会犯的一个错误；这段引文所谈论的，是一位罗马酋领，他所生活的时代，存在于李维那个时代的很久以前，然而按照马基雅维里的叙述，听起来就宛如他只至在马基雅维里的那个时代依然活着（意大利文版《马基雅维里著作》，第367页；参看本章上文注④）。这段引文所谈论的，与其说是那个酋领做了什么事或说了什么话，不如说是他心中想的是什么；而这个想法在该章其后，却被安到了李维的头上；据称其实是属于那个酋领的这个想法，我们只知道是李维的想法。

马基雅维里的使用李维,以及马基雅维里的不使用李维,都 158
构成了他向最高权威发出质疑挑战的关键。他是通过首先向那个权威实行毫无保留的投降,而获得向那个权威发出质疑的权利的。当他在靠近《李维史论》的卷首,而对两类作者之间的观点分歧的时候,他采用了其中一派作者的观点,这派观点在很多人看来,比它们的对立观点更为明智。及至靠近第1篇卷尾的时候,他利用以此积累得来的力量,通过从权威本身的立场转而去求助于理念的这个途径,来向所有的作者发起攻击。这样,他就为他在其后两个篇章中的所作所为奠定了基础,为对于所谓"理性抑或权威"这个箴言命题的不妥协的、因而也是有保留的运用奠定了基础。第2篇以对于复古崇拜本身的谴责作为开始,就是说,以对于我们可以称之为信赖权威的根源所作的谴责作为开始。第2篇第1章在卷首,开始指名抨击"一位最有影响力的重要作者"。只是及至第2篇与第3篇,马基雅维里才在章节标题中,提及一位思想家以思想家的身份可能必须面对的那些权威:即罗马人所拥有的权威,以及摩西所拥有的权威。[65] 只是及至第2篇与第3篇,他才在章节标题中对人们所持有的"观点"发出质疑挑战。[66]《李维史论》中间那个篇章的中心部分(第

---

[65] 第2篇,第18章;第3篇,第30章。马基雅维里在第3篇第30章的标题中谈到,如果一个公民,想要凭借他自己的权威,为他的共和国作出贡献的话,他就必须如何行事;该章所提供的核心例证涉及摩西,他为了使他的法律和秩序得以大行其道,杀害了"不计其数的人";按照马基雅维里的说法,摩西做这些事,所凭借的是他自己的权威;而根据基督教《圣经》,摩西做这些事所凭借的,究竟是他自己的权威,还是上帝的权威,并没有清楚的定论(比较《圣经·旧约全书·出埃及记》32.21—26与27—28;参看《旧约全书·民数记》,16)。同时参看《李维史论》,第1篇,第9章(120)。我相信,作为"权威"的语法词根的"著作者"这个词,只有在第1篇第25章与第1篇第58章中,才是在"作者"这个词的意义上出现的。

[66] 第2篇,第10章,第17章,第22章;第3篇,第27章。

2篇，第10—24章），含有对于“理性抑或权威”这个命题所作的最为令人震惊、最为紧凑缜密的提及（这些提及同时可能表现出均匀适当的分布）。在第2篇第10章，马基雅维里抨击了一个所谓“通常观点”。但是，他在没有任何权威协助的情况下，对于涉及这个主题的真理作出了论证，而在此之后，他旋即提到李维，将他视为关于这个真理的最忠实的见证人。在下一章中，他谈到一类君主，也许因为这样一位君主的孤高疏远，他只能凭借他的名字来帮助他的朋友们，而不能凭借他的权力来帮助他的朋友们，在指出信赖这样一位君主是不审慎的做法之后，马基雅维里在第2篇第12章向我们展示了他的经院学术抗辩，这个抗辩引证出七个赞同权威与反对权威的原因，也引证出八个赞同理性与反对理性的原因；他在得出结论的过程中，没有求助于任何权威，也没有提及任何作者。以下三章，他用于讨论李维及其笔下的人物、罗马民众的敌人安尼乌斯，随后的一章，他用于分析“所有的基督教军队”面对罗马军队所处的劣势，而在此之后，他遂转而抨击所谓“很多人所持有的普遍观点”，这个普遍观点认为，古代罗马之所以无法被后人所效仿，是由于据称在其间的历史进程中所出现的一个新的进步（第2篇，第17章）。这个章节同时也构成了一个学术抗辩，只不过不像第2篇第12章那样
159 清晰明确而已。[61] 在这里，马基雅维里再次得出一个结论，同样也没有求助于任何权威，也没有提及任何作者。在第2篇第18章，他尽可能最清楚地表明，他所更为首肯赞许的，是“彰明较著的理念”，而不是权威。他仅仅从理性出发，向与罗马形成敌对态势的最伟大的权威发起了抨击，而我们可以预料到，这个权威

---

[61] 第2篇，第17章（274—275）：*disputare*，*rispondendo dico*，*questo è una massima*［争论，我回答说，这是一条公理规律］。

就是汉尼拔。然而，为了给理性针对这个最伟大的权威所业已确立的观点作出确切的论证，他随即提到了传统政治哲学的权威，或者说提到了理性理念教化这个传统所拥有的权威。为了理解对于权威的这个表面上的诉求，我们必须从如下的事实来开始考察，那就是，在同一章中，马基雅维里随后立即谈到了意大利君主们所犯的那个咎由自取、罪莫大焉的罪孽，这个罪孽就是他们信赖骑兵甚于步兵。他为论证步兵比骑兵优越所引用的那些例证，与其说是"真实的"，毋宁说是"美观的"。其中一个例证涉及雷古卢斯，他不自量力，妄自尊大，自信能够使用步兵击败骑兵，甚至自信能够使用步兵击败大象；他以失败告终，但是失败的原因仅仅在于，他对于手下的步兵，尚且信任得不够充分；他的傲慢狂妄，尚且不够登峰造极。另一方面，卡米格诺拉自信能够使用骑兵击败步兵；他也失败了，但是，他在命令所属的骑兵下马步战之后反败为胜；他用正确的自信设想，取代了错误的自信设想，并且据此对于失败的残敌，表现出了人道的精神。[108] 马基雅维里在第2篇第19章断言，只需要列举一个当代例证，就足以证明，步兵比骑兵优越，因此，罗马关于步兵与骑兵之间的价值对比的观点，比现代的观点更为优越。他着眼于这个"人所共见"的优越性，要求我们"相信"，"所有其它的古代秩序也都是正确的和有用的"；这个"信念"本来可以避免现代的所有重大罪孽。没有这种有益的信念，一个人的命运就不可能比那些日耳曼城邑的命运更好，然而，这些日耳曼城邑所取得的相对而言的成功，却有赖于所有的日耳曼人，都承认日耳曼皇帝的"权威"，就是说，都承认"手中没有武力"的一位君主的权威，抑

---

[108] 参看第1篇，第10章卷尾；《君主论》，第12章(39)；《论战争艺术》，第2篇(485)、第4篇(539)。参看本书上文第41页、第119页、第157页。

或我们可以说，都承认宛如现代以来的天国那样不具备武力的一位君上的权威。在紧随着中间那个布道的第2篇第24章，马基雅维里指出，倚赖城堡要塞，而不是倚赖我们自己的德行才干与审慎斟酌，这种做法是不审慎的；在确认这个事实的同时，他
160 再次提到了"罗马人的权威"，他们"在他们的所有其它秩序方面（也）都是明智的"。我们再次看到，一俟上下文背景妥善恰当，马基雅维里就会毫不踌躇，将一个权威与另一个权威对立起来，将一个先决观念与另一个先决观念对立起来，将一个信念与另一个信念对立起来。[68]

马基雅维里频繁地遵从李维的权威，有些时候质疑李维的权威，而与此同时，他在证明李维的某个观点证据不足之后，却从来不去试图"挽救"李维的这个观点。在他的笔下指名享受过这种待遇的绝无仅有的一位作者是塔西佗。[69]他之所以如此特

---

[68] 马基雅维里在第2篇第27章中说，鉴于某个论点不能通过理念思维来加以同样清晰的论证，他于是希冀求助于古代例证与现代例证来论证这个论点，而当他这样说的时候，他的意思并不是要说，他对于他的论点不掌握理念佐证。这样他就毫无疑问，将我们的注意力，引导到他对于例证的筛选方式那里去。在此前那个章节里，他没有选用任何现代例证，但是他选用了一个亚洲的例证。在第2篇第27章，他将同样的三个例证讨论了两次；在第一次讨论时，一个亚洲例证占据着分析的核心，在第二次讨论时，一个现代（佛罗伦萨）例证占据着分析的核心。现代特征与亚洲，是"可以互相转换"的同义词，因为现代特征与古典时代之间的特有区别，是通过亚洲思想对于古典思想的胜利来造成的（见本书上文第89—90页，及本章上文注65与注55）。有待论证的那个论点，涉及对于胜利所怀抱的虚假希望（见本书上文第40页）。

[69] 第3篇，第19章。塔西佗在《李维史论》全书被提到四次：第1篇，第29章（参看本书上文第124页）；第2篇，第26章（参看本书上文第50页）；第3篇，第6章（参看本章上文注⑭），第19章。后三次提及之间，各自间隔13个章节。

[70] 马基雅维里以拉丁词"（他）说"（*ait*）开始这段引文；他提醒我们注意一个事实，即他是会写拉丁文的；这样他就使我们有所准备，他要引用塔西佗所撰写的一些拉丁文了。这段引文所使用的措辞，使得我们想起塔西佗的一段话，这段话所表达的观点，与马基雅维里放到塔西佗口中的那段伪托的话相对比，恰好相反。在塔西佗的

别厚待塔西佗，是因为他把他视为关于可憎的僭主暴君们的言行的最伟大的叙述者，还是因为他把他视为探索犹太教起源与基督教起源的最伟大的历史学家，抑或是二者兼而有之，这个问题，我们必须暂时不作解答。他肯定没有将塔西佗视为一个严格意义上的权威。他为塔西佗的话引用了一段说法，来“挽救”那段话所表达的观点，而据我们所知，这段说法其实是马基雅维里自己凭空臆造的；马基雅维里远远不是在向某个权威低头称臣，他事实上所在做的，是将他自己视为一个权威。[11]此外，他处理权威问题的那个章节组合，始于他假托塔西佗之口所说的那段话，这个组合位于靠近第3篇的中心位置，而他在这里对于权威问题所作的处理，比位于第2篇中心对于同一个问题所作的那个处理，更为直言不讳，更为无所隐匿。[12]我们权且将这组章节（第3篇，第19—23章），称为“塔西佗序列”。塔西佗序列构成一个体，是因为组成这个序列的其中四章，在它们的卷尾将这个序列的各章彼此联系在一起。塔西佗序列自身，并不构成《李维史论》的一个独立的部分。然而，由于它是由五个章节组成的，它就使我们联想到《李维史论》中由五个章节组成的那些部

著作中（《编年史》，第3篇，55），那段真实的话之后紧随着一个说法，对昔日的时代针对今人所拥有的优势表示怀疑，这个说法因而使我们想起《李维史论》第2篇“前言”中的论点：马基雅维里将塔西佗作为一个权威所作的处理，使人联想到他自己针对权威信念的根源所作的批评。

[11] 马基雅维里提及他自己在另一个时候所杜撰的一段话，并且补充了一个说法，声称那段话是真实的；马基雅维里最初曾经将那段话所表达的观点，归溯到“古代作者”那里，而弦外之音是，既然是古代作者的观点，它就当然是正确的；他在重复那段话时表明，他在提到权威人物的时候，即使没有明言批评这些权威人物所说的话，他也并不就一定同意他们所说的话；比较第3篇第21章（390）与第1篇第37章卷首。他注意到，“所有的作者”都仰慕汉尼拔治军严谨，并且暗示，那些作者对于这种精良秩序的缘由，其实一无所知；参看第3篇，第21章（391）；《君主论》，第17章（54）。他引用一位审慎人物的话，说为了倚赖武力保存一个共和国，我们必须在行使武力的人与被武力所胁迫的人之间，维系某种均称分寸；这位审慎人物，大概就是马基雅维里自己；参看第3篇，第22章（393）；第1篇，第40章（187）

分：关于罗马人的宗教的部分（第1篇，第11—15章），关于感恩戴德问题的部分（第1篇，第28—32章），关于西方世界沦为东方的奴役境地的部分（第2篇，第1—5章），关于罗马人的征服事业与犹太人及其他人的征服事业之间的区别的部分（第2篇，第6—10章），以及关于各种起源的部分（第2篇，第11—15章）。在塔西佗序列之前的那章里，马基雅维里作出一个对比，这个对比的一方面是古人，他们相信按部就班、循序渐进可以使他们获得拯救，另一方面是现代人，他们相信虚假的胜利捷报。紧随在塔西佗序列之后的那几章探讨贫困问题和妇女问题。涉及妇女问题的那章，含有《李维史论》全书中对于亚里士多德的
161 惟一提及；对于亚里士多德的这个提及，与《李维史论》全书中对于基督教《圣经》本身的惟一提及彼此呼应，并为这个提及作出铺垫；在提到《圣经》的那章里，马基雅维里将我们的注意力，引导到摩西凭借他自己的权威所做的那些事那里去；而在紧随在该章之后的那章里，他谈到李维通过假托卡米卢斯的某些言行，从而将某个"应该如何"转换成某个"实际上如何"。[13] 而以上的这些，应该足够帮助我们把握塔西佗序列从中产生的那个意味深长的上下文背景了。

塔西佗序列，以一个故事作为开始，根据这个故事的说法，凶残暴戾的指挥官阿庇乌斯·克劳狄以失败告终，慈悲人道的指挥官昆底厄斯赢得了胜利。马基雅维里从这个故事中得出一个初步的结论，为了治理民众起见，慈悲人道比傲慢残酷更为可取。但是塔西佗所得出的，却是与此相反的结论。于是马基雅维里就在考虑，如何将他的观点与塔西佗的观点，兼收并蓄，都

---

⑬ 参看本书上文第148—149页，本章上文注⑩与注⑯，本书上文第1章注⑱与注⑮。

挽救下来。他的观点是以某些证据为基础的,但是却受到一个简单的事实的威胁,即塔西佗持有相反的观点;塔西佗的权威,太昭彰重大了。为了将两个观点都挽救下来,马基雅维里遂划出一道界限。塔西佗所推荐的严酷处置方式,适用于对永恒的、绝对意义上的臣民施行统治。马基雅维里所推荐的仁慈处置方式,适用于对共和国中的平等公民施行统治。但是,鉴于共和国就其本身而言,比君主国优越,所以我们就可以说,塔西佗的观点适用于劣等政权,马基雅维里的观点适用于优等政权;马基雅维里的观点,比塔西佗的观点更为正确真实。于是,下一章(第3篇,第20章)就沿着这个思路,继续赞许温文尔雅的禀赋品第,并将这个赞许加以扩大,使之几乎成为对于普遍道德德行的褒扬;马基雅维里引用卡米卢斯、法布里齐乌斯·卢西努斯、西庇阿、居鲁士等例证,来赞美人道精神、坦诚、博爱、仁慈、纯洁、慷慨宽宏、亲和宜人等等美德。居鲁士是一位君王,而马基雅维里在此前一章中,曾经向君王们建议,他们应该采取严厉处置措施,而不应该采取仁慈处置措施,从这个事实之中,遂产生一个困难。然而我们可以说,目前这章所关注的,是军事将领们应该如何对待异族的问题,而不是军事将领们应该如何对待他们自己的士兵的问题;最重要的是,我们可以说,这里所颂扬的居鲁士,其实是色诺芬笔下的创作产物,是一个虚构人物。马基雅维里事实上曾经重申了古典政治哲学的观点,在他的著作中,这个 162
政治哲学首先是由色诺芬为代表的,而无论如何,他在这样做之后,旋即在下一章(第3篇,第21章)中表明,那些相反的素质,即某些不道德的邪恶,如同他所提到的那些道德德行一样,也同样可以辉煌地为我们带来盛誉与胜利。他是通过将西庇阿与汉尼拔加以对照来说明这一点的。一个军事酋领的伟大,既不依赖于道德德行,又不会由于不道德的邪恶而变得黯然失色,这种

伟大所倚赖的,完全是与道德无涉的德行才干,就是说,这种伟大所倚赖的,是心智的强大力量,是意志或勇气,更不要说灵魂的强大力量了。无论是道德,还是不道德,都具有它的用处,因为无论是仁爱,还是恐惧,都在支配着人类。但是,无论是致使一位酋领受人爱戴的禀赋素质也罢,还是致使他令人畏惧的禀赋素质也罢,都同样可能会使得他陷于危险的境地。因此,这两者之间的某种审慎明智的结合,这两者之间的某种"折衷道路",遂成为必不可少的了。我们看到,塔西佗序列的中心章节所处理的,是中间的那个布道所蕴涵的核心论题。马基雅维里谈到"汉尼拔与西庇阿,(他们)造就了相等的业绩,其中一个人靠的是高尚可嘉的行动,另一个人靠的是邪恶可鄙的行径",而在下一章(第3篇,第22章)里,他从汉尼拔与西庇阿之间的对照,转向曼利乌斯·托尔夸特斯与瓦莱里乌斯·科尔维努斯之间的对照,曼利乌斯与瓦莱里乌斯这两个人,都只使用高尚可嘉的手段;这就是说,他从道德与不道德之间的对照,转向存在于严厉处置方式与人道处置方式之间的那种相对而言不那么尖锐鲜明的对照。尽管曼利乌斯秉性严峻,瓦莱里乌斯秉性温和,但是他们两人都属于同样荣耀伟大的酋领。曼利乌斯杀害了他自己的儿子;瓦莱里乌斯从未伤害过任何人。曼利乌斯所使用的统领处置措施,以严厉强硬著称,以致所谓"曼利乌斯处置方式"作为某种别称而载入政治词汇。与此同时,马基雅维里强调指出,曼利乌斯又充满着虔敬崇拜的精神。为了理解曼利乌斯何以别无选择,被迫采取那些严厉苛刻的处置措施,我们必须"从李维最初提及他的那个时刻开始,就对曼利乌斯其人的本质,加以深入透彻的考察"。李维关于曼利乌斯·托尔夸特斯所提到的第一件事,涉及他的讷口寡言,不善辞令。他幼时父亲专横强暴,总恨他的语言缺陷,剥夺了他得以健康成长的机会,结果致使他形成

一种粗陋冥蛮的心灵禀赋。马基雅维里同时也提到，曼利乌斯曾经杀死过“那个高卢人”。根据李维为我们所提供的叙述，那个高卢人铜头铁臂，熊腰虎背，他向最勇敢的罗马人发出单独格斗的挑战，他“嬉戏嘲弄，愚蠢寻衅，而且，古人甚至认为有必要指出，他吐舌奚落”，坐等对手来打，结果他被瘦小嶙峋的曼利乌斯所杀：“曼利乌斯对于这位强敌的尸体未加凌辱，他仅仅从他 163
身上摘取一条溅血的锁链，戴到自己颈上。”马基雅维里业已“审慎明智地”研读过《圣经》，就是说，他业已以李维所提供的记载作为镜鉴来研读过《圣经》，而在这里，曼利乌斯一定使得他一方面联想到摩西，另一方面联想到大卫。存在于曼利乌斯与《圣经·旧约全书》中那些伟大人物之间的一个区别，在目前的这个上下文背景下，特别值得我们注意：对于胆敢向上帝麾下的军队寻衅挑战的勇士歌利亚，大卫斩下了他的头颅。[18] 无论关于大卫的事实真相究竟如何，无论关于摩西的事实真相究竟如何（摩西只不过是在执行上帝所指示他做的那些事而已，只有放肆僭越的人，才会对于他加以理念推论[19]），曼利乌斯的所作所为，都“首先是被他自己的自然天性所驱使，然后又被他自己的欲念所驱使，他的欲念要求，他的自然欲望诱使他所发出的那些命令，必须得到服从”。曼利乌斯具备、并且需要具备心智的强大力量、意志或勇气。然而瓦莱里乌斯却不受到任何胁迫，不需要“惩罚僭越者”，因而他有条件有机会，可以纵情沉溺于他的人道精神之中；何况他同时又能言善辩，娴于辞令。存在于曼利乌斯与瓦莱里乌斯之间的对比关系，使得我们联想到存在于国家的

---

[18] 李维：《罗马史》，第7篇，4.6—7，5.2，9.8—10.11。《圣经·旧约全书·出埃及记》，4.10；《旧约全书·撒母耳记（上）》，17。参看马基雅维里在《君主论》第13章里对关于大卫与歌利亚的这个故事的提及。

[19] 《君主论》，第6章，第13章。

奠基者与国家的维系者之间的关系，譬如，使得我们联想到存在于严厉苛刻的塞普丁摩斯·塞威勒斯与深谙哲理的马古斯·奥勒留之间的关系。[16] 尽管如此，或许正是由于如此，与马基雅维里在向塔西佗发出质疑时所说的话肯定不一致的是，马基雅维里确信，只要问题所涉及的，是一个共和国的处于主导地位的公民们的话，那么，曼利乌斯所采用的处置方式，就比瓦莱里乌斯所采用的处置方式，更值得称许，更少带有危险性。这是因为，曼利乌斯的处置方式，"完全有利于公众生活，在任何情势下都完全不介涉个人内心的抱负，因为我们采用这种处置方式，就不可能陷入党争，这是因为我们因而昭示，我们对于所有的人们，永远一视同仁，永远均等严厉，我们所热爱的，不可能是别的，只可能是共同福祉。"而就君主们而言，问题的真谛恰恰相反；他们所心仪效仿的，必须是瓦莱里乌斯的话，或者必须是色诺芬笔下的居鲁士的道路。一个共和国的公民，假如效仿瓦莱里乌斯的话，那么他在通常的情势下，就不仅会伤害他自己的祖国，而且也会伤害他自己：他因而就会涉嫌僭越，图谋暴君权力或君主权力。于是我们就看到，马基雅维里归根结底，成功地将据他声称是塔西佗的观点，妥善地挽救了下来：塔西佗所偏爱的严厉处置方式，适合于较为可取的那种政权情势，而马基雅维里最初所偏爱的温和处置方式，则适合于劣等政权的情势。塔西佗的观点，比马基雅维里的观点更为正确真实。马基雅维里向我们暴露出他
164 的悄然皈依的壮举，这个壮举所展示的，是他被塔西佗所说服，皈依信奉塔西佗的教义，是他从他对于慈悲和仁爱的最初信念，皈依信奉严厉与恐怖的处置方式。塔西佗为了说服马基雅维里，并没有使用任何理念论证，但是，塔西佗所构成的强大权威，

[16] 《君主论》，第19章卷尾。

却诱使马基雅维里去探寻越来越精致的理念论证，以便用来支持塔西佗作为马基雅维里身上的主导成分而灌输到马基雅维里思想中的那个信念。马基雅维里在塔西佗序列中，将他自己所经历的悄然皈依公之于众。在《李维史论》的经院学术抗辩中，适合于优等政权情势的，是诗歌寓言所传授的学说，[97] 而在《李维史论》的塔西佗序列中，适合于优等政权情势的，却是塔西佗的观点。作为结论，我们注意到，按照马基雅维里的说法，就领袖应该如何行事而著书立说的那些作者，赞同温和的处置方式，而像李维这样的历史学家们，则不那么有把握；与传授"应该如何"的导师们相比，历史学家们更为接近真理。

我们刚刚概述的这个讨论，造成很多困难的问题，其中有两个问题看来具有特殊的重要性：严厉苛刻的处置方式，是否与个人内心的抱负彼此不相容？严厉苛刻的禀赋素质，是否仅仅与温和的禀赋素质（人道精神、博爱、仁慈等等）彼此对立？这两个问题，在下一章即第3篇第23章中得到解答，而如果我们考虑到，第2篇第23章所涉及的就是中间的那个布道的话，那么我们就能够更容易地理解这两个问题了。在此前的一个章节里，卡米卢斯曾经以一位温和酋领的代表人物的面目出现过。而现在我们却获悉，卡米卢斯更类似于严厉的曼利乌斯，而不是更类似于温和的瓦莱里乌斯。卡米卢斯像曼利乌斯一样，曾经为他的祖国带来了利益，而他却由于他的严厉苛刻而被人憎恨，因而为他自己造成了某些伤害；这两位酋领中的每一个人，都使自己的野心抱负受到了伤害。这并不是要否认，一个人的野心抱负，可以从以共同福祉为目的的强硬而狂热的党争立场那里，得到最好的伪装掩饰，或者可以从极度热忱的严厉苛刻那里，得到最

97 参看本书上文第41页。

好的伪装掩饰。因此，卡米卢斯之所以为世诟病，被人憎恨，其核心的原因，并不在于他的严厉苛刻，而在于他引起了人们的疑虑，怕他为虚荣自负所累，觊觎神位，妄图与太阳神并驾齐驱，分庭抗礼。然而，致使卡米卢斯遭人忌恨的，与其说是虚荣自负或者野心抱负本身，不如说是这种虚荣自负或者野心抱负通过某个公开行动所造成的图穷匕见，昭然若揭。卡米卢斯是“所有酋领中最伟大的代表”，他的言行在某种程度上是虚构杜撰出来的，正是他，完成了从温和到严厉的转换，从仁爱到恐怖的转换，而在这两种状态之下，支配着他的行动的那个激情，都是他的虚
165 荣自负或者他的野心抱负。塔西佗序列在开始的时候，提到残酷粗暴的罗马执政官阿庇乌斯·克劳狄，他至少使读者想起作为十大执政官之一、罗马立法者的典型范例的那位阿庇乌斯·克劳狄，由于他试图建立暴政，他命中注定必然覆亡，而在他横遭暴死之后，他所制订的法律，却没有被废止，反而继续延续有效。阿庇乌斯·克劳狄以失败告终，还因为他在没有实行必要的耐心隐忍的情况下，试图实现从仁慈到残忍的转换，从谦卑到傲慢的转换。[138]阿庇乌斯·克劳狄与卡米卢斯，或多或少地被视为曼利

---

[137] 李维的《罗马史》第5篇23.6曾经提到，“朝着朱庇特，朝着太阳神”。马基雅维里对于卡米卢斯妄图与最高神位平起平坐、分庭抗礼的欲念保持沉默。试注意，在第3篇第23章的章节标题中，马基雅维里只谈到卡米卢斯遭到放逐的一个原因，而在该章正文里，他却谈到了三个原因。同时参看《李维史论》第3篇第34章关于曼利乌斯·托尔夸特斯对遭人议论的关注。

[138] 李维：《罗马史》，第5篇，23.1。《李维史论》，第1篇，第41章；第3篇，第31章卷首，第46章。“谦卑”这个词，只在第1篇第41章及第2篇第14章的章节标题中得到提及，在其它章节的标题中，它均未被提及；而这两章之间，计间隔33章。参看本书上文第111页。至于存在于塔西佗序列与探讨罗马十大执政官体制的那个序列之间的关联，同时参看第3篇第22章(395)对于“党人”这个概念的使用，以及该章对于第1篇第43章的提及；参看第1篇第45章关于吉罗拉摩·萨伏那罗拉的“野心抱负与党争精神”的论述；在《君主论》第6章处理具备武力的先知者与不具备武力的先知者的那个部分里，“党争精神”被与“消极冷淡态度”对立起来；吉罗拉摩·

留斯所代表的那种类型与瓦莱里乌斯所代表的那种类型之间的某种成功的折衷结合,这个事实在暗示着,最基本的原始现象,正是这两种类型之间的对立。曼利乌斯与帕皮里乌斯·科索尔属于同种类型,而帕皮里乌斯·科索尔,则曾经被极度的妒忌所折磨,对法比乌斯切齿拊心,恨不能将其食肉寝皮。[190]塔西佗序列对于法比乌斯保持缄默:法比乌斯所代表的那类酋领,与塔西佗序列所提到的那类酋领,大相径庭,截然不同。塔西佗序列之所以对于马基雅维里心目中的典范楷模保持缄默,是因为塔西佗与其说是马基雅维里的典范楷模,不如说是他笔下的杜撰创造。[191]

《李维史论》以对于法比乌斯的推崇颂扬终结全书:毕竟有一位罗马人,终《李维史论》全书,都是马基雅维里的典范楷模。这个事实,如不"加以深入透彻的考察",就会造成思想混乱,使人误入歧途。《李维史论》在开始的时候,将马基雅维里所发现的新的体制和秩序,与古代的体制和秩序等同起来看待。他对于传统的反叛,首先是以对于"罗马人的权威"的屈从而展露出来的。然而,一个人在向这个权威或那个权威低头臣服之前,他首先必须向关于权威的普遍原则低头臣服。关于权威的普遍原

萨伏那罗拉所作的布道,充斥着针对消极冷淡的先知者们的控诉。参看《君主论》,第20章(67)

[190] 参看本书上文第105页,第153页。李维:《罗马史》,第8篇,30.13及34.2。

[191] 瓦莱里乌斯既不是马基雅维里的楷模范例,同时又是马基雅维里的楷模范例(参看第3篇,第37章,第38章;见本书上文第154—155页)。这一点,并不造成任何困难;参看吉罗拉摩·萨伏那罗拉:《关于〈旧约·以西结书〉的布道》,第37篇:*Pigliamo adunque Nabuchodonosor per la persona di Cristo.—O frate, vo'tu comparare la persona di Cristo a Nabuchodonosor, che fu uno scellerato?—Nota che questo non è inconveniente, perchè nella Scrittura, molte volte, una persona cattiva significa una buona*(而且,他们竟将尼布甲尼撒,视为耶稣基督本人。哦,兄弟们,你们会不会将耶稣基督本人,与盗贼尼布甲尼撒相类比?要注意到,这其实是一个便利的做法,因为在《圣经》里,一个邪恶的人,常常喻指一个好人)

则，首先表现在将好的事物与古老的事物相提并论。这种相提并论意味着我们要假设，曾经存在过绝对优越或者尽善尽美的原始状态，曾经存在过某个黄金时代或者某个天国。尽善尽美的原始状态的基础或者起源，发生于一个堕落事件。进步就是回归，改善就是恢复。我们的自我完善，意味着归真返朴，返回到史前人类性善的原始状态。特别是，如果我们假定那些史前的原始状态是不可知的，那么我们就必须满足于去效仿一位奠基的酋领，这位奠基的酋领即使不是半神或全神的，至少也比所有其他凡人优越。关于蕴涵在普遍的权威原则之中的这种神学的、宇宙学的全面格局，我们只需要这样寥寥数语，就足以理解马基雅维里的思想了。这种包罗万象的全面格局，必须加以精确提炼，使之具体集中，方能健康有益。向普遍的权威原则低
166 头，必须继之以向权威本身低头臣服，即向这个具体的权威或那个具体的权威低头臣服，否则，向普遍的权威原则的低头认输，就会是贫瘠无效的。假如不采取这个步骤的话，我们就依然将会纠缠于我们这几个世纪以来所特有的宗教渴望或宗教特征之中，而不会从宗教的真正主体自身那里，得到拯救和解放。由于马基雅维里意识到关于权威的普遍原则与权威本身之间的这个关系，所以，他对于罗马人的权威的批评，即他对于就他而言惟一最后尚存未泯的权威的批评，就与他对于权威自身的批评，重合一致起来。我们在这里，只重复他所给予的两个提示：人类之初始，并不是性善的，而是“腐化”的，而最根本的原始奠基，并不是几乎具有超人性质的单一行为，而是由一系列统治者作为纯

粹此岸凡人所从事的持续不断的行为[19]。对于权威本身所作的最为紧凑连贯的分析探讨，出现在关于莫基酋领问题的那个章节组合部分中（第3篇，第1—15章）。所谓复合体，即国家或宗教，只有在经常返回到它们的原始状态的条件下，或者说只有在经常"更新"的条件下，才可能得到保存维系。复合体在它们的原始状态，必定蕴涵着某种好的因素；否则，它们本来是不可能成长壮大的：马基雅维里在这里已经不是在说，复合体或者人们，在原始状态之下，根本上就是好的了。他援引了医生们关于人体的一个说法；存在于人体与复合体之间的对应类似，表明复合体在它们的原始状态，必然是有瑕疵的。一个复合体的更新，构成一种再生，并且通过这种再生，构成朝着新的生命与新的德行的恢复或回归：获得更新的复合体，既是原始状态的复合体，同时又不是原始状态的复合体。如果更新的过程，蕴涵了对于所有的古老法律与古老秩序的重新遵循的话，那么获得更新的复合体，就可以说是原始状态的复合体。马基雅维里就这个问题所分析的经典例证，涉及罗马在被高卢人攻占之后所获得的再生，而在这个经典例证里，罗马人"恢复了对于正义与宗教的遵循"，与此同时，他们又"更新了他们的古代宗教的全部秩序"：马基雅维里并没有说，罗马人所更新了的，囊括着他们的全部古代秩序。信奉异教的早期罗马共和国"更新了他们的古代宗教的全部秩序"，与此同时，圣方济和圣多明我更新了基督教，而他们之所以获得成功，只是由于"他们的新秩序"所具备的潜在力量。在谈到另外一种更新的时候，马基雅维里表明，所有的更新

---

[19] 参看本书上文第44页及第108页。比较第1篇第49章卷尾关于对"新的秩序"的"日常"需要的提法，与第3篇第49章标题中关于对"新的措施"的"日常"需要的提法。同时参看《佛罗伦萨史》，第2篇，第28章。

过程所具有的慈善效果，都是由什么组成的。他列举了七个罗马例证，来对那个另外一种更新加以说明。在这七个例证中，五个涉及对于杰出的罗马公民所公开执行的壮观处决，第六个例证探讨帕皮里乌斯·科索尔针对法比乌斯所采取的行动，第七个
167 例证处理对于西庇阿所发出的指控。复合体的更新，涉及在这些复合体的成员的心灵上，重新唤起恐惧，或者将原始奠基者们曾经置于他们的追随者们心中的那种恐怖与恐惧，重新置于人们心中。所谓返回原始状态，本质就在这里，而不存在于对旧的体制和秩序的回归。在所有的情势下，返回原始状态都意味着引进新的秩序。[80] 因此，马基雅维里对于古代的体制和秩序的回归，必然意味着建设新的体制和秩序。返回原始状态，通常意味着返回到与奠基行动接踵而至的那种恐怖状态那里去。马基雅维里的返回原始状态，意味着返回到原始的恐怖状态或最初的恐怖状态那里去，这种原始的恐怖状态或最初的恐怖状态，先于所有人为的恐怖状态而存在，它可以解释为什么奠基者必须使用恐怖手段，并且使得他能够使用恐怖手段。马基雅维里的返回原始状态，意味着返回到人类根本条件中所固有的恐怖状态那里去，返回到人类脆弱、在本质上不受保护的状态那里去。恐怖蕴涵于原始状态之中。人类之所以原始性善，就是说，他们

---

[80] 第3篇，第1章(327—330)，第8章(362)，第11章(368)；参看第1篇，第18章(143)。参看本书上文第90页及第156—157页。第3篇第1章所列举的七个罗马例证中的核心一例，涉及曼利乌斯·卡皮托利诺斯的被判处决。试考虑存在于第1篇第26章(对于《圣经·新约全书》的悄然援引)、第2篇第26章(对于塔西佗的惟一悄然援引)与第3篇第26章(妇女作为很多覆灭事件的根源)之间的关联。参看本章上文注⑮及注⑯。“原始状态”这个词的单数形式或复数形式(Principio、Principi)，在第1篇第1章、第49章，第3篇第1章、第28章及第36章的章节标题中被提及。“原始状态”的单数形式与复数形式，在第1篇第49章正文中出现过七次；这两个概念在第3篇第1章正文中，计出现过十次。

最初之所以愿意服从，是因为他们处于恐惧状态之中，他们易于受到恐吓。如果共和国希冀按照自然的安排来建立的话，如果共和国希冀在关于自然的知识的基础上来建立的话，那么仁爱的首要地位就必须被恐怖的首要地位来取代。人们的原始状态是带有瑕疵的不完美状态，是卑微猥陋的状态。从本质上来看，从一开始，人们就处于不设防的袒露状态之中。所以，基督教《圣经》与古典哲学所设想的那种完美状态，是不可能存在的。然而，如果说完美状态不可能存在，特别是如果说最初的天国以及最终的天国不可能存在，那么，恰恰出于同样的原因，地狱也是不可能存在的。人不可能超越尘世间粗陋严酷的人类条件，因此，他就甚至不应该怀有渴望，希冀超越人类的根本条件。这种渴望，只可能导致人与人之间最恐怖、最不必要的非人状态。马基雅维里所抨击的那个传统曾经断言，"具有不好的开端或不好的本质的那些事物，永远也不可能具有一个好的终结。"但是马基雅维里所信赖的，却是萨卢斯特的一段"最真实的"原文，这段原文在经过马基雅维里改头换面、削足适履之后宣称，"所有的邪恶例证，概发源于好的开端。"[94]

马基雅维里通过对政治哲学的伟大传统在他心目中的根本错误作出把握理解，从而受到驱策，在根本的意义上，去寻求新的体制和秩序，并且也得以找到这种新的体制和秩序。即使仅仅对这种新的体制和秩序加以传播，也是危险的事，尽管如此，马基雅维里出于他对共同福祉的关怀，依然对它们加以传播。

[94] 第1篇，第46章(194)。参看吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《1497/8年2月15日在圣马可修道院的布道》：*dice il nostro testo: difficile est quod malo inchoatur principio posse ad bonum finem usque perduci. Cioè: che le cose che hanno cattivo principio impossibile è che possino aver mai buon fine* [我们的典籍说道：启始不善，则若要善终，难乎其难，这就是说：一个事物，倘若本质邪恶，那么它就绝不可能导致一个好的终结。]

168 他希冀它们被人采纳。这些新的体制和秩序，拥有理念论证的支持。但是那些理念论证，却不能向民众展示出来，至少在为时太晚之前，不能向民众展示出来。而另一方面，马基雅维里本人不具备武力，无法迫使民众对他怀有信仰。他不仅毫无武力可供使用，而且甚至不企冀使用武力。这种类型的困难，在古老的昔日是通过求助于上帝来加以克服的，在今天也同样可以通过求助于上帝来加以克服。马基雅维里对于虔敬的欺诈手段，不怀有道德上的抵触或者任何其它方面的抵触。他将现有的既定秩序的踪影保存下来，或者至少将古代秩序的踪影保存下来，或者在废除实质内容的同时"保留名分"，而当他在这样做的时候，他不仅被他自己的手无寸铁所驱使，而且也被他的人本主义精神所驱使，他这样做，同时还由于他对于大多数人的愚昧轻信，深具信念。他在调整自己、迎合适应民众的观点的时候，其实是在效仿布鲁图斯，布鲁图斯为了解救他的祖国，讲违心之言，信违心之论，做违心之事，伪装愚蠢，以此取悦于君主；这是因为，鉴于"世界上除了粗鄙大众之外什么都没有"，所以，最强大的统治者就是民众。然而，对于民众观点的这种迎合取悦，却威胁到他传播思想的事业；新的体制和秩序固然可以因此而被人接受，但是与此同时，这些体制和秩序却也可能因此而被人以错误的精神来加以接受。因此，马基雅维里就需要那些敏锐的读者，不仅要懂得新的体制和秩序，而且也要懂得它们赖以立足的终极基础。他所需要的，是那些能够通过成为君主而在他与民众之间充当中介人的那种读者。如果说他是一位不具备武力的先知的话，或者说他是一位手中没有军队的首领，必须凭借他的著作来征募军队的话，那么，他就必须首先征募最高级的将领们，他们直接对他负责，直接接受他的指挥。由于"人们的妒忌本性"，他不可能期待在他的同一代人之中，为自己找到第一批追随者。

只有在他自己那一代人自然死亡之后,只有在不可救药的那一代人自然死亡之后,他才能够大行其道,得到自己理应得到的承认 他必须期待来者,必须诉诸后代之中的精华。[155]

169 我们感受到一种诱惑,禁不住要将马基雅维里与年轻一代的关系,描述为一种潜在的植党同谋关系。《李维史论》全书篇幅最长的一章,专门探讨各种阴谋活动的问题,这个问题所涉及的,是对于体制和秩序实行或多或少激进的变革。[156] 该章卷首,就各种阴谋发出警告,也就是说,他发出警告,劝诫人们,不要采取那种即使不是最极端的形式、也是最精致微妙的形式、去

---

[155] 《君主论》,第3章(10),第6章(19),第18章卷尾;《李维史论》,第1篇,"前言"卷首,第11章(126,128),第12章(129),第18章(145),第25章,第58章(217);第2篇,"前言"(230),第13章;第3篇,第11章靠近卷尾,第30章(409)。参看本书上文第33页,第37页,第153—154页。

[156] 关于分析各种阴谋的那章(第3篇,第6章)的主题以及第2篇第32章的主题,马基雅维里在它们各自前一章的卷尾作出提示说,"在下章中"探讨这个主题,"看来并非与他的目的无关"。正如他在第3篇第6章(332)靠近卷首的地方所表明的,第2篇第32章同样也在处理涉及某种阴谋的论题。第2篇第32章的标题将我们的注意力,引导到罗马人夺取城邑要塞时所使用的各种手段方面;而其中占核心位置的那个手段不是别的,正好就是"配合以欺诈手段的使用武力",或者"狡诈诡秘的使用暴力",或者 *trattato*[秘密交易]或"阴谋"。马基雅维里在分析这个核心途径时,赞扬了(西锡安的)亚拉图,亚拉图大概由于"他身上所具备的一种玄秘莫测的德行",是"欺诈阴暗"之道的无与伦比的大师。我们可以说,人们预见到他们自己的善恶所倚赖的那种"玄秘莫测的德行"[第1篇,第58章(219)],是在光天化日之下发挥作用的,从而人人都可以去对这个德行的价值作出判断,而亚拉图所具备的那种"玄秘莫测的德行",却只是玄秘莫测,阴暗鬼祟(参看《佛罗伦萨史》,第1篇,第3章;第8篇,第18章)。鉴于"狡诈诡秘地使用暴力"或"阴谋"属于背信弃义的一种存在形式,我们遂在意料之中观察到,马基雅维里在第1篇第58章卷尾引进第1篇第59章的主题时所使用的方式,与他在第2篇第31章卷尾和他在第3篇第5章卷尾引进第2篇第32章的主题和第3篇第6章的主题时所使用的方式完全一致,因此我们可以说,第1篇第59章的论题,就是罗马的信义问题(见本书上文第117页) 第1篇第58章卷尾、第2篇第31章卷尾、第3篇第5章卷尾的那种提法,在《李维史论》全书中是绝无仅有的。

从事不服从君主和反对君主的积极活动，他并且引用一句“金玉良言”，来增强这个警告的力量，而这个“金玉良言”，则不是出自大卫或保罗之口，而是出自塔西佗本人。然后他进而证明，各种
169 阴谋活动在何种情势下，就不仅必然值得赞许，而且同时也必然会取得成功。阴谋者必然惧怕，他会被他的同谋者所背叛出卖。防备这个危险的惟一办法，是在阴谋活动事发之前，阴谋者不宜向任何人透露他的意图。诚然，你可以只向一个人作出任何透露，因为假如这个人将你告发给君主，他的告发将会没有对证，无法反驳你的矢口否认。然而，“人人都必须懂得，见诸文字，铁证如山。”反对一个人的祖国或者反对一个共和国的各种阴谋活动，都不如反对君主的阴谋那么危险。它们只需要借助欺骗手段和诡诈策划，就可能实现圆满的结局。但是，即使在阴谋策划反对共和国的时候，我们也必须充分意识到见诸文字的危险性，这一点，可以从喀提林所从事的那个阴谋活动那里得到佐证。在一个未经腐蚀的共和国里，阴谋毫无成功的希望。我们感受到诱惑，禁不住要说按照马基雅维里的一个 *grandi prudenze* [伟大的审慎德行]（这种诱惑，不必抵御），在未经腐蚀的共和国里，一个公民根本就不可能产生阴谋反叛共和国的念头。在提供了这个说法的几页之后，他援引加西阿斯与曼利乌斯·卡皮托利诺斯的例证，说明阴谋反对共和国的念头，确实也同样会出现在未经腐蚀的共和国公民的头脑里。加西阿斯与曼利留斯·卡皮托利诺斯之所以都以失败告终，是因为罗马在他们的那个时代，尚未腐化，这就使得马基雅维里提出疑问，他们的失败，究竟是不是必然不可避免的。他得出结论说，一个人固然可以开始着手腐蚀一个共和国的民众，但是一个人终其一生，也绝对不可能有充足的时间，可以将一个共和国腐蚀到足够的地步，致使这个人本人，能够从他自己所酿成的腐化状态中获取利益：他所开

创的腐蚀事业,只可能由他的继承者来完成,只可能由年轻一代来完成。即使一个人,开始着手腐蚀一个共和国,并且在自己的有生之年,来得及亲手完成这个事业,他也必然会缺乏应有的耐性,因而致使自己遭到毁灭。马基雅维里的论证,悄然不宣地实行了一个转换,起初他所谈论的,是或多或少带有危险的阴谋活动,反对祖国或者反对共同福祉,这种阴谋活动如果能够得逞的话,就可能使得策划者从中渔利,而后来他所谈论的,则是长期蛰伏的腐蚀事业,这种事业,既不会威胁策划者的人身安全,同时又不会为策划者个人带来实惠。我们宁愿要说,作为阴谋者的导师,马基雅维里自己并不是一个阴谋者。毋庸置言的是,一个从现存既定秩序的视角来看必然属于腐蚀阴谋者的人,事实上可以只是符合自然的体制和秩序的第一个发现者。同样毋庸置言的是,见诸文字是否危险,在很大程度上依赖于这篇文字是 170
服务于某个阴谋活动的目的,还是仅仅服务于某个长期腐蚀事业的目的。马基雅维里接下去说,如果一个人图谋在一个共和国攫取权威,并且企图在一个共和国打下他的邪恶印记的话,他就必须能够占有一个物质材料来供自己支配使用,这个物质材料,代代相承,潜移默化,逐渐发生紊乱失序、或者随着时间的推移而逐渐发生紊乱失序;这是因为,世界上的所有事物,因而特别是那些复合体,都为自己的寿命范围所局限,因此,仅仅是时间的流逝,就必然会致使它们发生紊乱失序。[17]所以为了看到马基雅维里最终自信他在多大程度上接近了年轻一代的人们,或者

[illegible] 第2篇,第2章(235);第3篇,第1章卷首,第6章(341,342,344—346,354,355),第8章。参看《论战争艺术》,第7篇(609)。布鲁图斯为了解救他的祖国,愚蠢地实行伪装冒充,然而他并不是一个阴谋者;因此,马基雅维里在处理阴谋问题的那章(第3篇,第6章)中,以及在他勾勒该章主题的此前一章卷尾,都对布鲁图斯的行为保持沉默。正如他在第3篇第6章(340)所解释的,我们不能将一个策划谋杀君主或颠覆君主的人,称为一个阴谋者;布鲁图斯将他的密谋瞒着任何人,耐

在多大程度上接近了潜在的君主们，或者在多大程度上接近了可能将新的体制和秩序付诸实践的那些真正的阴谋者们，我们就必须考虑一下，按照他的观点，他的物质材料，截止到他的那个时代，已经腐蚀到了何种阶段

马基雅维里试图打上他自己的印记的那个物质材料，就是所谓"基督教共和国"。他确信，尽管圣多明我和圣方济曾经为基督教带来过再生，但是，基督教共和国的腐蚀过程，已经到了病入膏肓、疾不可为的地步：它可能正处在气息奄奄、来日无多的最后阶段。正如李维在基督教蓬勃上升的时代，曾经哀叹过

心地等待机会。在第3篇第5章卷尾，马基雅维里将唤起针对君主的嘲讽，列为第3篇第6章的论题之一，而在第3篇第6章卷首再次陈述论题的时候，他却没有提及这个论题；布鲁图斯所做的事，恰恰就是唤起针对君主的嘲讽：他将为卢克雷蒂亚受辱事件向塞克斯都·塔奎尼乌斯复仇的欲念，转化为向塞克斯都的父王复仇的欲念，以及转化为根本废除君主政体的欲念（李维：《罗马史》，第1篇，58 8—10，59 1—2）。布鲁图斯的长远意图，是废除君主政体；塞克斯都·塔奎尼乌斯的罪行，只不过是为他提供机会而已。与此相类似，马基雅维里将人们对于"所有高级教士"所怀有的"业已存在的"忿懑不平（第1篇，第27章），转化为针对整个传统秩序及其终极基础的嫌恶反感，带有阴谋性质的文字与带有"腐蚀"性质的文字之间的区别，可以在第1篇第9章叙述的关于亚基斯与克莱奥门尼斯的那个故事中得到勾勒。亚基斯希冀恢复斯巴达的旧有秩序，结果被斯巴达民选行政官以图谋僭越所杀；而他所遗留下来的文字，则在他的继任人克莱奥门尼斯胸中，燃起相同的高尚愿望，克莱奥门尼斯旋即杀死了所有的民选行政官，从而成功地完全恢复了斯巴达的旧有秩序。克莱奥门尼斯的行为，在第3篇第6章(335)中被描述为反叛祖国的阴谋活动。这个阴谋活动，最初是由亚基斯留下的文字造成的。亚基斯没有由于他自己的文字而受到伤害，克莱奥门尼斯则从那些文字那里得到巨大的助益。参看第2篇，"前言"靠近卷尾。马基雅维里通过在《君主论》和《李维史论》这两部书中仅有的一次提及柏拉图[《李维史论》，第3篇，第6章(351)]，来指出阴谋者的导师与阴谋者本人之间的界限；柏拉图的两位弟子设谋反对两个暴君，杀死了其中的一个。他在指出这个界限时，还提到了派洛皮德反对底比斯诸僭主暴君的阴谋活动，以及谈到派洛皮德和他的盟友伊巴密浓达（特别参看第3篇，第18章卷首及第38章）；富有、已婚、勇猛激烈的派洛皮德喜好体育和打猎，而贫穷、未婚、温文尔雅的伊巴密浓达则善于倾听劳言和探索智慧；一俟暴政确立之后，派洛皮德不得不逃离底比斯，而伊巴密浓达则可以留下来，这是因为，由于他热衷于倾听劳言和探索智慧，他被人视为无所作为，由于他的贫穷，他被人视为懦弱可欺（见普卢塔克：《派洛皮德传》）。

"古代宗教"的腐败衰微一样，马基雅维里在一个新的天命可能正在降临的时代，注意到了基督教的腐败衰微。他认定，基督教不可能永远生存下去。它不过是"目前的宗教"而已。没有一个共和国会长生不朽。所有的宗教，如同所有其它复合体与所有的简单体一样，都按照天意而寿命有限，都不可能超出这个有限的寿命而无限存在；它们只可能中道夭折，提前消亡。每逢5,000年或6,000年的时间周期，各种宗教或教派，就将轮回变换两次或三次。我们很难判断，在马基雅维里看来，基督教的诞生，是以耶稣基督的诞生为标志，还是以耶稣基督的殉难为标志，抑或是以君士坦丁大帝的统治为标志。考虑到这个含混不清的因素，他的说法可能是在暗示，就天谕寿命而言，基督教至少还可能继续生存一个半世纪，甚至还有可能继续维系大约两千年时间。然而，它的寿命实际上到底会有多长，将决定性地视它的人类追随者的行为而定，视它的人类敌手的行为而定。最终的结果，将依赖于审慎的德行，将依赖于偶然机遇。"具备优异德行的君主们，只需两次相继的延续统治，即足以征服世界。"那么，假设两位具备优异德行的穆斯林君主，两位类似马其顿的菲力与亚历山大大帝那样的人物，相继延续统治的话，又会发生何种情况？另外，马基雅维里对于十六世纪欧洲基督教改革运动，未置一辞，保持沉默，这并不一定是由于他的无知；他在《李维史论》中所提及的历史事件，至迟截止到1517年，这个事实（如果这确系事实的话）并不能证明，我们今天所看到的《李维史 171
论》这部书，完稿于马基雅维里获悉马丁·路德的划时代举动之前。无论是何种情况，马基雅维里都看到了两个不同的途径，可以用来毁灭古代的体制和秩序。一个途径是野蛮异族的侵入，特别是北方各族的侵入，诸如西徐亚人的侵入，他们目前是受阻于日耳曼人、匈牙利人以及波兰人，因而无法南进。另一个途径

是西方世界自身的复兴。而《李维史论》这部书的写作目的，就是通过首先唤醒阅读意大利文的年轻一代，来为西方世界的这个再生，作出铺垫。[15]

马基雅维里所提倡推荐的体制和秩序，不仅是健全合理的体制和秩序，而且是新的体制和秩序。在本质上，关于这种新的体制和秩序的知识，不仅并不与人类同时代，而且以某种否定的方式来与基督教相关联，或者属于基督教之后的历史时期的知识。这种新的体制和秩序得以揭示出来，所凭借的是理性途径对材料加以分析，而分析时所使用的这个材料，则部分地是由基督教共和国来提供的。这种新的体制和秩序，只从理性理念那里获得支持，它们在本质上，是在与特定的旧有体制和秩序的分庭抗礼之中产生形成的，而那种旧有的体制和秩序，则只从权威与暴力那里获得支持。因此，马基雅维里对旧的体制和秩序的批判，就被赋予了一种特征，仿佛这是一场战争，一场由一个不具备武力的人所发动的战争，一场精神战争。我

[15] 第1篇，“前言”(90)，第12章(129—130)，第13章(133)，第17章(141)，第19章(147)，第20章，第55章(211—212)；第2篇，第5章，第8章(252,254)；第3篇，第1章(327,330)，第17章卷尾。参看《佛罗伦萨史》，第1篇，第1章。C.亚历山大在为他所编纂的杰米斯图斯·普莱桑的《法律论》(巴黎，1858，第xvi页)所写的引言中，援引了乔治(特拉布宗的)的如下一段话(《柏拉图与亚里士多德之比较》)：在佛罗伦萨的时候，我曾经听到他(普莱桑)宣称过(其时适逢他前来与希腊人集会)，数年之后，全世界就将会皈依同一个宗教，这个宗教将具有同一个精神，同一种心态，同一个先知教义。我问道，这个宗教，是耶稣基督的宗教，抑或是穆罕默德的宗教？他回答说，两者都不是，它将是一种与异教相差无几的宗教。我并且还从逃离伯罗奔尼撒的几个希腊人那里获悉，他在将近三年前罹难身亡之前曾经公开说过，他自己身后无需很多年，穆罕默德和耶稣基督，就行将覆亡。同时参看法拉比：《柏拉图的法律篇》，第3篇卷首；罗吉尔·培根：《道德哲学》(马萨编)，第193页，第215页，第219页；皮科·德拉·米兰多拉：《关于将占星术用于占卜预测的驳辩》，第2篇，第5节

们不妨大胆借用基督教的概念措辞，将这场战争，描述为一场反叛基督的战争，或者描述为一场魔鬼所发动的战争，这个魔鬼，在与上帝或基督所统帅的军队作战的同时，或者通过与上帝或基督所统帅的军队作战，征募着他自己的军队。[48]他赢得胜利的希望，系于两个问题之上　他仅仅通过运用他的自然禀赋，即发现了新的体制和秩序、发现了它们的终极基础，这个事实使得别人，即便人数很少，也肯定能够脱胎换骨，皈依真理。此外，现有既定秩序的腐败状态，至少使得他关于新的体制和秩序的倡议，肯定将会被很多人怀着同情予以倾听。一个复合体的腐化，必然包含着它分崩离析的解体因素。马基雅维里所面对的，与其说是一个玄秘叵测的联合体，毋宁说是一个由各方组成的集合体，这个集合体在最初对他充满了敌意。然而，只要我们能够严阵以待，经受住第一波打击，那么所有敌对的集合体，都是可以借助于“略施手腕”而加以分化离间的。在国内事务方面，我们可以恫吓一部分敌人，或者腐蚀一部分敌人，或者乞灵于一部分敌人对于共同福祉的热爱，以此来分化离间我们的敌人；而正如马基雅维里通过他援引例证所遵循的序列安排所强调指出的，这里最为核心的离间方式，即腐蚀的手段，则同样也适用于战争状态。一般而言，我们可以 172
作出某些牺牲，以此来对一个敌对的集合体加以分化离间。我们肯定必须使用一切手段，为那个集合体造成分化瓦解的机

[48] 参看马基雅维里在1497年3月8(9)日(致里奇加图·贝奇)的信中对于吉罗拉摩·萨伏那罗拉的一个布道所作的概述。参看吉罗拉摩·萨伏那罗拉在《关于〈旧约·出埃及记〉的布道》第13篇中关于“基督的战争”与“世界上各种世俗战争”之间的不同之处与类似之处的论述。马基雅维里可能会同意吉罗拉摩·萨伏那罗拉的如下说法(《关于〈旧约·以西结书〉的布道》,第36篇)：*Io ti dico che gli è un piacere a far guerra*.[我告诉你们,策动战争,对于他们来说,其实是赏心乐事。]

会，我们也必须避免采取任何举动，只要这些举动会将敌人置于某种必然情势之下，迫使敌人维系联合或者恢复联合。致使马基雅维里超越李维、设置精神战争全新战略的，就是对他所面临的特殊敌对集合体加以分化离间、并以此战而胜之的这种必然性。[90]但是，他的学说获得成功的希望，寄托在一个确定无疑的必然性上面，这个必然性就是，组成基督教共和国的两个派别[91]之中，必然有一派将会被他的倡议所诱惑吸引。我们可以暂时将这个受到诱惑的派别，权且描述为吉伯林人，描述为本来可能与神圣罗马帝国霍亨斯陶芬王朝弗雷德里克二世同路的那些人们。更确切地说，这个派别是由这样一种人组成的，这种人“珍重祖国甚于珍重灵魂”，或者说，这种人被他们对于祖国的自由所怀有的激情所驱策，而且或许被这种激情蒙住了他们的眼睛，因而他们在心灵中感到更为贴近的，是他们在此岸人间的祖国，而不是他们在彼岸天界的祖国，抑或说，这种人是三心二意、消极冷淡的基督教徒。他们是“信仰不诚”的人，就是说，他们没有多少基督教信仰，他们对于基督教教会据人指称的滥用权威或真实的滥用权威不能忍耐，他们胆如斗大，悍然无忌，不加踌躇地攻击教会的权威，但是，一俟他们意识到他们自己的行动所将会带来的最终后果，他们旋即不寒而栗、失魂落魄。[92]

---

[90] 参看《李维史论》，第3篇，第11章，第12章。参看本书上文第119—120页。

[91] 吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于〈旧约·以西结书〉的布道》，第33篇：*la Chiesa ha el corpo misto di buoni e di cattivi*.［教廷构成善与恶的复合体。］

[92] 参看本章上文注㊼及注66；以及李维：《罗马史》，第5篇，46.3（见《佛罗伦萨史》，第3篇，第7章；第5篇，第34章）。在神学传统中，“法兰西人”这个词的双重涵义，与“埃及人”、“米甸人”、“耶布斯人”等概念的双重涵义彼此对应。［参看马

我们到目前为止,已经回答了关于马基雅维里如何能够希冀他的事业会获得成功的这个问题。他夸大事实,断言不具备武力的先知者们,都以失败告终,而他之所以作出这个夸大事实的断言,是为了展示他自己所面临的困难。罗马立法者的典型代表阿庇乌斯·克劳狄这个例证表明,一部法律,即使不可能通过它的制定者的横遭暴死而获得充分的活力,也能够在它的制定者横遭暴死之后继续生存下去。然而,阿庇乌斯·克劳狄是经由罗马民众任命来制定法律的。亚基斯的例证表明,我们如果隐忍耐心、避免采取不成熟的行动的话,我们如果索性将见诸文字的事留给后代来做的话,那么,我们就将能够在不使我们自己受到伤害的情况下,实现我们所企盼实现的变革。然而,亚基斯并不企盼引进新的体制和秩序,他只企望恢复古代的体制和秩序。到目前为止,对马基雅维里来说最重要的范例,就是基督教

基雅维里在1497年3月8(9)日(致里奇加图·贝奇)的信中对于吉罗拉摩·萨伏那罗拉的一个布道所作的概述。]"萨谟奈人"这个概念的道德涵义与玄秘涵义,是《李维史论》第3篇第35—49章的第一个主要论题。为了把握这种道德涵义与玄秘涵义,我们必须从一个事实开始着手考察,即萨谟奈人曾经是罗马人所面对过的异常坚韧顽强的敌人,他们在不止一个方面类似于瑞士人(李维:《罗马史》,第7篇,33.16;第9篇,13.7;参看本书上文第140页及第154页)。所谓"冥顽盲目的萨谟奈人",根本就是马基雅维里的敌人。萨谟奈士兵在他们的首领庞提乌斯的统帅下,"以牧羊人的面目为伪装","共同制造"一个骗局,这个骗局愚弄了罗马的执政官们,从而为罗马带来一次灾难。但是,庞提乌斯拒不服从"父亲的劝诫"或"那位老人的劝诫",选择了"一条折衷道路",因而最终归于毁灭(第3篇,第40章;第2篇,第23章卷尾。马基雅维里没有提到那位父亲的名字,并且把儿子的名字从盖尤斯改为克劳狄;见第3篇,第12章)。那位没有姓名的萨谟奈父亲,使我们想起"年迈而审慎的公民"汉诺,他不同意汉尼拔所怀有的虚妄希冀(第2篇,第27章)。那两位罗马执政官被一个萨谟奈人所欺骗,而与此同时,一位罗马使节却识破了托斯卡纳人所设置的一个类似的骗局,托斯卡纳人一度曾经是萨谟奈人的盟友;托斯卡纳人"以牧羊人的面目为伪装",派遣出一批士兵,但是那位罗马使节发现,那些伪装的牧羊人所使用的语言以及他们的表情,过分精致而有教养,不像是牧羊人或者卑微鄙陋的下层粗人;他识破了罗马的敌人所犯的这个彰明较著的大错,这个错误在于,这些敌人试图以谦卑的面貌出现,而与此同时,他们却举止傲慢放肆(第3篇,第48章;参看李维:《罗马史》,第10篇,4.9—10)

所取得的胜利。基督教征服罗马帝国,没有使用武力,而仅仅凭
173 借和平手段,来传播它的新的体制和秩序。马基雅维里的事业获得成功的希望,是以基督教所取得的成功作为论证基础的。正如基督教通过传播手段战胜了异教一样,他相信他同样也能够通过传播手段来战胜基督教。《君主论》是奉献给一位实际上在位的君主的,这个事实表明,马基雅维里在效仿具备武力的先知摩西。《李维史论》是奉献给潜在的君主的,这个事实表明,马基雅维里在效仿不具备武力的先知耶稣。然而,马基雅维里将他对于耶稣的效仿,与他对于法比乌斯的效仿结合起来。法比乌斯与德西乌斯形成对照,他判定稳健有度的进攻更为可取,他将他的猛烈冲击,保留到最后的一刻才予以释放施行;他选择了比较安全的处置方式,从而保存了自己,得以活着见到胜利,这个胜利,比德西乌斯用葬送自己的生命所换来的胜利更为令人愉快。德西乌斯效仿他的父亲,牺牲他自己的生命作为殉葬品,来为罗马人赎罪。[48] 另外,基督教取得胜利的原因,要归溯到天道神谕不可抗衡的意志,而马基雅维里希望,则寄托在他的前提假设之上,就是,人类的审慎德行,可以与命运机遇之神相抗衡。古典政治哲学已经指出,城邦生活获得拯救的希望,倚赖于哲学与政治权力之间的重合一致,而这种重合一致,其实是真正的巧合,我们对它可以抱有企望,但是我们不能够通过我们的人为努力来将它予以实现。马基雅维里是怀有这种信念的第一个哲学家,他相信,哲学与政治权力之间的重合一致,是能够借助传播手段来予以实现的,这种传播手段,可以在一个史无前例的规模上,将大众的人心所向,争取到新的体制和秩序这边来,从而将

[48] 《李维史论》,第3篇,第45章,第39章卷尾。李维:《罗马史》,第10篇,28.13

一个人的思想或者少数人的思想,转化为公众的观点,进而转化为公众的权力。马基雅维里与西方世界在政治哲学领域的伟大传统实行了决裂,他开创了欧洲的启蒙运动。我们所必须要考虑的问题是,这个启蒙运动,究竟是名实相符的启蒙运动,抑或它的真正称谓,其实应该是蒙昧蛊惑运动。

174

第四章　马基雅维里的学说

假如我们断言，或者假如我们确信，本书上文所作的观察，已经足以透彻地揭示《李维史论》中每一段含混晦涩的段落的涵义的话，那么这种断言或者信念，就是没有道理的。我们充其量只能希望，我们所已经完成的，是指出了一条途径，一条读者在研读马基雅维里著作的时候所必须遵循的途径。像《李维史论》和《君主论》这样的书，不会展露出它们按照作者的本意所蕴涵的充分涵义，除非我们在一段很长的时间里，"夜以继日地"对它们冥思苦索。那些已经作出充分准备的读者，注定会遇到各种提示，这些提示，拒不接受直言不讳的阐发，纸笔或打字机，拒不为它们服务，更不要说人手和口舌了。这样一来，读者就会懂得一个真理，就是，不应该用语言讲出来的话，是不可能用语言讲出来的。这样的书，为数并不多，这对于思想家来说是一件幸事，更不要说其他的人了。尽管如此，这样的书仍然比我们所能够轻易相信的要多，这是因为，作为业已逝去的时代的产物的伟大人物，或者与未来的时代不尽合拍的伟大人物，比我们所能够轻易相信的要多。正如浮士德对瓦格纳所说过的，"那些对于世界、对于人们的心肠和思想有所理解洞察的少数人，那些不知讳莫如深、三缄其口，而是愚不可及，向粗陋的俗人和盘托出、直抒胸臆的少数人，从来都落得被钉在十字架上烧死的结局"；在这些少数人中间，并不是每个人都没有能够做到讳莫如深、三缄其

日。歌德是重新发现这一点或者重新忆起这一点的最后一位伟
大人物，特别是在他从感情的狂暴雷霆与困苦压力，返回到高瞻 175
远瞩、明鉴万里的充实满足所带来的宁静之后，尤其是如此。①
在他之后，社会性的理智、情感、决断以及伴随着那些“能动力
量”的任何其它因素，已经共同联合起来，去毁灭对于哲学的初
衷所残存的每一点最后的记忆。

很多论者都将马基雅维里称为一个异教徒。②对于他们之中的大多数人来说，这种看法的涵义是，他“珍爱他的祖国，甚于珍爱他的灵魂”，从而对于彼岸世界，采取了忘却或者否定的态度，而且，他迷恋于异教罗马的世俗荣耀，从而忘却了或者拒绝了对于耶稣基督的尊崇效仿。他们的意思是，他忘记了对不属于狭义的政治事务的一切去进行思考，或者说，他过于自鸣得意，以致满足于对基督教道德采取狂热盲目的反叛态度，而没有去对这个道德的神学前提，作出平心静气、不带偏见的思索。他们设想，他是又一个科西莫·美第奇，科西莫·美第奇曾经说过，

① 歌德在谈到沃尔特·斯科特所著的《拿破仑》时说，斯科特“以一个诚实守法的普通人的口吻出来讲话，他努力地本着一种虔敬谨慎的精神，来对人们的行动作出评判，他严格警觉，刻意防止自己受到整个马基雅维里主义观点的影响，然而，没有这种马基雅维里主义观点的影响，我们就很难会愿意去关注世界的历史。”（1827年12月4日致泽尔特的信。）他在所著《年日记要》（1794）中，谈到了费希特的直言不讳：“这种直言不讳，涉及上帝和神明事物，而在涉及这些论题时，我们保持一种深刻的沉默，方为稳妥。”歌德对于马基雅维里主义这个概念的涵义的理解，可以从如下这段话中看出来（《格言与感想》）：“诗歌创作方面带有斯宾诺莎主义色彩的一切，到了哲理反思那里，就都带有马基雅维里主义的色彩了。”

② 这些论者中间包括费希特，他甚至将马基雅维里称为“一位业已公开立誓皈依的异教徒”。费希特说，我们并不应该为马基雅维里辩护，说他不是基督教的敌人，我们所应该做的，是试图本着历史的观点，去对这种敌意加以理解把握。他以如下说法为这个论点作出结论：“尽管如此，马基雅维里在去世时，依然纤悉必具，妥善履行了基督教教会的全部圣礼，毫无疑问，这样做对于他身后所遗留的子女很有好处，也对于他的著述很有好处。”（《马基雅维里》，朔尔茨编，12。）

国家不可能凭借基督教主祷文来得到维系，因而他遭人谤议，被指为热爱此岸世界甚于热爱彼岸世界。[3] 一个这种类型的人，不能够被恰如其分地称为一个异教徒。异教主义代表了一种虔敬精神，我们在马基雅维里的著作里，找不到一丝一毫的异教虔敬精神。他并不曾从对于耶稣基督的崇拜，皈依到对于阿波罗的崇拜。另一方面，将马基雅维里视为"世界上的智者"之一，这并不会使人误入歧途，造成混乱。他告诉我们，吉罗拉摩·萨伏那罗拉的布道，充满了对"世界上的智者"的指责，充满了对他们的抨击与痛斥。按照吉罗拉摩·萨伏那罗拉的说法，"世界上的智者"事实上的确是在说，一个国家，不可能通过基督教主祷文来加以治理。但是他们同时也说，除了理性论证以外，他们对于任何事物都不愿相信；因此，他们将《圣经》上的先知预言，视为"女人的事"；吉罗拉摩·萨伏那罗拉曾经听到他们在彼此争论时说过，排除超自然的因素，从哲理的角度来看，世界是永恒的，上帝是此岸世界的终极原因，而不是它的有效原因，在所有的人们之中，只存在着一个灵魂；他们说，信仰不是别的，只是人们的观点而已。[1] 那些超越了政治权术的局限的"世界上的智者"，不仅否定了异教徒的荒诞神话，而且最重要的是，也在我们所指出的基础之上，否定了宗教启示以及关于宗教启示的特定学说。他们是 *falāsifa*［哲学家］，或者说是所谓"阿威罗伊主义者"。

在某种程度上来说，对于马基雅维里所作的通俗简朴的理

---

③ 《佛罗伦萨史》，第 7 篇，第 6 章；1527 年 4 月 16 日致弗朗西斯科·维托里的信。参看《论战争艺术》，第 1 篇靠近卷首。

① 《李维史论》，第 3 篇，第 30 章(410)；参看意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第 802 页，以及本书上文第 17—19 页。见吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于旧约"以西结书"的布道》，第 2 篇，第 5 篇，第 36 篇；以及《关于旧约"出埃及记"的布道》，第 20 篇。

解，可以从他的缄口讷言那里得到印证。对于神学问题，对于基督教《圣经》、《圣经》人物、《圣经》事件，或者基督教本身，他并不 176
经常谈论。这个事实，并不一定证明他的冷峻淡漠或者愚昧无知。即使我们姑且假设，他的首要论题是政治论题，关于《圣经》对政治行为保持沉默的看法，也依然不是显而易见、不言而喻的，而在历史上的昔日，这个看法则肯定不是显而易见、不言而喻的。但是，让我们姑且同意，政治学是一个独立自主的领域，它可以在完全不涉及《圣经》学说的情况下来加以处理，因为《圣经》本身将并非先知者的叶忒罗表述为先知摩西在政治事务方面的导师。假如在马基雅维里的政治学与《圣经》的教诲之间，不存在明显的矛盾冲突的话，那么，这一点将可以解释马基雅维里的沉默。然而这样的一个矛盾冲突，却是确实存在着的。只要我们既将马基雅维里关于罗马城的奠基者犯下的弑弟罪行带有的可以谅解的性质所说的话铭记在心，同时又将《圣经》关于任何城市的第一个奠基者犯下的弑弟罪行所说的话铭记在心，那么，我们就将能够充分地看到这一点了。马基雅维里需要作出详尽的阐发，来将存在于他的政治学说与《圣经》的学说之间的融洽和谐展示出来，这个需要的迫切性对于他来说，甚至远远甚于霍布斯。然而与霍布斯不同的是，他没有提供一种这样的阐发。他没有这样做，与此同时，他极少谈到宗教启示，这个事实，无法用昏聩盲目或者愚昧无知来解释，而只能从勇敢大胆与审慎小心的某种奇特的结合那里来得到解释：他以一种缄默隐晦的方式，使得肤浅的读者忘却《圣经》的教诲。勇敢大胆与审慎小心之间的这个奇特的结合，在培根的《论说文集》第十三篇中获得了恰当的说明与效仿："意大利的一位学者，尼科洛·马基雅维里，感到胸有成竹，有把握诉诸文字，用几乎是浅显直率的语言指出，基督教的信仰业已背弃了善良的人们，使他们成为供

暴戾恣睢之辈蹂躏的牺牲品。”

培根所提到的这句话，出现在《李维史论》明言论及基督教本质的那三个段落的第二个段落之中。在这里，我们应该不去理会那些不计其数、比比皆是的段落，鉴于尽管这些段落所明言讨论的，是存在于古人与现代人之间的鲜明对照，因此在实际效果上，它们同样也是在讨论基督教的本质这个问题；因为所谓古人，主要指的是异教的罗马人，所谓现代人，主要指的是基督教徒。在《李维史论》第一篇的“前言”中，马基雅维里表达了一个“信念”，认为现代人在最重要的方面，没有能够效仿古人，其原因“与其说是当前的这个宗教为整个世界所造成的孱弱状态，或者与其说是野心勃勃的闲暇为很多基督教国家与城邑所造成的邪恶状态，不如说是对于各国历史缺乏真知的状态”。假如我们
177 放弃独立思考，完全听任这句话的思路来支配的话，那么我们最终就会“相信”，现代人之所以没有能够恰当地效仿古人，绝不是由基督教造成的。但是，如果我们在保持独立思考、不受这句话的思路支配的情况下去按图索骥，对这个思路的要旨进行追踪探寻的话；如果我们假设，所谓当前的这个宗教就是基督教，而不仅是所谓基督教在当前的腐败状态的话，那么我们就会看到，按照马基雅维里的看法，基督教已经将整个世界，置于孱弱不堪的状态之中，现代人没有能够恰当地效仿古人，在一定程度上，就是由基督教造成的。这就引导我们对于一个关联作出思索，一方面，是普遍存在的孱弱状态，另一方面，是普遍存在的现代人不愿意或者不能够恰当地效仿古人的状况，我们从而意识到，按照马基雅维里的看法，现代人没有能够恰当地效仿古人，其决定性的根源，恰恰在于基督教，也就是说，他表面上看起来似乎

视为次要的第二位原因的那个现象，恰恰就是决定性的原因。[5]除此以外，马基雅维里频繁地谈论异教的罗马，而不去将异教的罗马与基督教或者现代特征对立起来；即使在那些案例中，我们也依然不能允许自己忽视他的总的论题，那就是，“当前的这个宗教已经将整个世界置于孱弱不堪的状态之中”，而另一方面，在从内尔瓦到马可·奥勒留那个时期的异教皇帝们的统治下，“整个此岸世界都在辉煌凯旋”，那些异教皇帝们不仅与其后的皇帝们形成对照，而且也与此前的皇帝们形成对照：整个世界在古罗马皇帝奥古斯都的统治下，并没有辉煌凯旋，而耶稣基督，就是在那个时期降生的；那个统治时期，远远谈不上是“蓬勃充实的时代”，远远不具备完善彻底的正义，相反地，那是一个腐败透顶的时代；对于罗马民众的解除武力，奥古斯都要承担首要的责任。[6] 我们也不能够说，基督教通过使得整个世界对于上帝怀有更深的敬畏之情，从而为它给世界造成的孱弱状态作出补偿：“很多世纪以来，对上帝所怀有的敬畏之情，从来没有像在那个共和国里那么深切过”，而那个共和国，就是罗马共和国。的确，假如“那个宗教按照同一个事物的缔造者所规定的方式，在那个基督教共和国的诸君主中得到维系的话，那么基督教诸国家和基督教诸共和国，就会比它们今天的实际状况更为完整统一，远远地更为幸福”；但是这并不意味着，在这个条件得到满足的情况下，基督教诸国家和基督教诸共和国就可以在完整统一、幸福和德行方面，与罗马共和国相提并论，等量齐观。罗马教廷是意大利的福祉的最大敌人，而与此同时，异教的占卜预言术，

---

[5] 参看本书上文第86页。

[6] 比较《李维史论》第1篇第10章(124)及第17章(141)，与但丁的《帝制论》第1篇第16章及第2篇第11章；《论战争艺术》，第1篇(459)。

就是“罗马共和国的福祉”的根本原因。[7]

在位于中间的那个关于基督教本质的段落里，马基雅维里
178 所谈论的，不是基督教本身，也尚且不是“当前的这个宗教”，而是“我们的宗教”。这个段落是《李维史论》全书中仅有的一段话，它在“我们基督教徒”这个意义上，最为密集地使用了“我们”这个提法。[8] 马基雅维里再次在表达一个信念。然而，第一个段落是以一个 *Credo*[信经信念]开始的，而第二个段落则是以两个 *Credo*[信经信念]开始的，并以一个 *Credo*[信经信念]作为结束。他在这里以罕见的频率来谈论“我们基督教徒”，而他同时没有说明“我们(基督教徒)”所相信的究竟是什么，他只表示了他自己所相信的是什么。[9] 现在他提出一个问题，为什么各国民众在古代比在现代更为挚爱自由，他通过表达一个信念来回答这个问题，何以如此的原因，就是何以今天的人们不如古人强健有力的那个相同的原因；他确信，这个原因就来自存在于“我们”所受到的培育与古代的培育之间的区别，而这个区别的基础，就是存在于“我们的”宗教与古代的宗教之间的那个区别。截止到这里，他仅仅是在重申他在第一个段落中所已经说过的那些话，尽管他是在更为有力、更为明澈地作出这种重申。他从这里出发，进一步提供解释，说明基督教为什么将整个世界引导到孱弱不堪的状态，以及它是以何种方式来这样做的。基督教通过将真理、将真实的途径揭示出来，从而降低了人们对于“此

---

⑦ 《李维史论》，第1篇，第1章(96)，第11章(125)，第12章(129，130)，第14章(133)

⑧ 《李维史论》，第2篇，第2章(237—238)。参看第1篇，第12章(130)；第2篇，第16章(272)；第3篇，第1章(330)。

⑨ 如果我们没有记错的话，“我们相信”这个提法，在《君主论》与《李维史论》这两部书之中的任何一部里，都从未出现过

岸世界的尊严荣耀”的崇敬之情，而异教徒们则将这种尊严荣耀，作为至高无上的善而尊崇备至，因而他们在他们的行动中，就更为坚忍凶猛，或者说带有较少的孱弱特征。马基雅维里似乎是在说，对真理与真实的途径的认识把握，对于整个世界的强健有力，具有毁灭性的作用。他的意思是否是要说，对于世俗尊严荣耀的尊崇，能够赋予世界以力量，而这种尊崇，是以谬误与虚幻为基础的，因此他自己的政治学说所推崇的，是整个世界的强健有力，而这个政治学说，就是以对于真理与真实的途径的公然否定为基础的？然而毫无疑问，他对于真理的传授，对于真实的途径的传授，绝不是漠不关心的。让我们来引证一下他关于真理问题的最强有力的说法：“在人们不是枕戈寝甲、以卫社稷的那些地方，我们就要归咎于君主的过错，这比任何其它真理都更为真实。”[41]这样一来，他就作出了确认，确实存在着一个真理，

[41] 《李维史论》，第1篇，第21章。参看《君主论》的两个核心章节即第13章(45)与第14章(46)中对于“造物主”的相互呼应的用法，以及《君主论》第12章(39)中对于“罪孽”这个字的使用(马基雅维里对于罪孽的叙述，与吉罗拉摩·萨伏那罗拉信念中的罪孽形成对立)。同时参见《李维史论》第1篇第12章(130)中关于“致使我们覆灭的第二推动力”的说法；参看《李维史论》，第3篇，第33章(417)。《李维史论》第1篇第21章，可以被认为是第1篇的中心部分的核心章节；试参照本书上文第3章注⑳，来对第1篇第22章卷尾作出考虑。马基雅维里仅有的一次提及基督教《圣经》，出现在《君主论》处理武力问题的那个部分的核心章节的中心位置，在对于《圣经》的那次提及中，他利用关于大卫的《圣经》故事的权威来证明，只有我们自己手中的武力，才是好的武力。这里强调的重点，在于我们自己手中的武力与他人的武力之间的对立。马基雅维里完全漠视《圣经》在关于大卫从神明那里所享有的策应协助这个上下文背景之下所说的话。鉴于他在关于武力问题的这个部分的卷首曾经断言，惟一必不可少的要素，就是好的武力，因此我们就可以说，他为了确立一个最高真理来反抗《圣经》，滥用了《圣经》的权威。从他的角度来看，对于神明策应的倚赖，至少就是对于他人的武力的倚赖。他在1514年6月10日致弗朗西斯科·维托里的信中谈到了上帝，而他所使用的上下文语气，则与他在《君主论》“献辞”中谈到命运机遇时所使用的上下文语

它比基督教的真理更为真实。按照这个思路，他将异教罗马的宗教制度的源头，追溯到天国的神谕那里去。结果，基督教是否具有真理性，遂取决于基督教是否与他所提到的那个最完美的真理彼此和谐一致了。那个最完美的真理坚持要求，我们这个世界，必须强健有力。由此可见，如果基督教将整个世界带到了孱弱不堪的境地的话，那么它就不可能具有真理性。在真理与世俗的强健力量之间，存在着本质上的内在和谐："所有离开了
179 真理的那些体制和那些观点，都产生于为君者自身的孱弱禀赋状态。"[11]关于真理所说的这些话，同样也适用于真实的途径。所谓真实的途径，即业已经过经验证明是真实的那种途径，就是一个像罗马这样的尚武好战的共和国所遵循的那种途径方式。[12]当马基雅维里说基督教揭示了真理与真实的途径的时候，他是在使我们看到，他其实充分地意识到了基督教所发出的诉求，他并且也把握住了那个诉求。按照他的看法，基督教的性质特征，并不在于它对于真理所发出的诉求，而在于它降低了人们对于世俗的尊严荣耀所怀有的尊崇，或者按照他在这里的上下文中所说的，在于它将对此岸人类事务所怀有的谦卑驯顺、鄙夷怜悯、轻蔑不屑，视为至高无上的善。他最初曾经说过，古代的宗教将世俗的尊严荣耀，视为至高无上的善。他现在是在说，古代的宗教将心灵的宏大、躯体的健壮以及所有其它易于使得人们臻于强大有力的一切，视为至高无上的善。这样，他就提出了一个相应的方案，来改进他自己关于基督教所理解的至高无上的善所给予的说法：至高无上的善就是上帝，上帝主张谦卑，主

它完全相同；参看《君主论》第7章的论题。

[11] 《李维史论》，第3篇，第27章靠近卷尾；第1篇，第11章卷首。

[12] 《李维史论》，第2篇，第4章（244—245），第19章（285—286）；第3篇，第9章（362），第16章（381），第21章（390），第28章卷尾。

张孱弱，上帝因而赋予谦卑与孱弱以神圣不可侵犯的崇高地位。“因此我们的宗教……要求，你要准备经历磨难，而不是要准备创业垂统，功标青史。”一个不具备武力的天国所要求的，是一个不具备武力的此岸世界，一位不具备武力的皇帝，以及一颗不具备武力的心。[13] 宗教激情的信念所滋养的，是消极淡漠，或者是谦卑的生活，或者是冥思苦索，而不是积极进取的生活。“因而这种生活方式，看起来已经致使整个世界孱弱不堪，拱手听任不法之徒去蹂躏践踏，这些罪犯恣行无忌，摆布世界，因为他们看到，大多数人为了进入天堂，更热衷的是逆来顺受，忍辱负重，而不是狭路相逢，以牙还牙。”在将世界目前的孱弱境地追溯到它的根本原因之后，马基雅维里说，世界目前的孱弱优柔状态，并不是产生于基督教本身，而是产生于对基督教所作的一个虚假的阐释：鉴于基督教允许推崇祖国，允许保卫祖国，因此基督教就要求基督教徒们强健有力。他在这个段落结束时说，他确信，对自由的挚爱之所以最终流于衰败消亡，这与其说要归咎于基督教，不如说要归咎于所有的共和国在罗马帝国手中遭到的毁灭。然而，他诚然以惊人的大胆方式，从此前所给予的说法那里作出这些后退，而与此同时，他却没有收回他关于世俗尊严荣耀相对于谦卑驯顺的优越性所说过的话，没有收回他关于人们之所以一般宁愿选择谦卑态度的根本原因所说过的话，也没有收回他关于基督教世界内的普遍孱弱与普遍奴性所说过的话。[14]
他说，基督教“允许”保卫祖国，甚至“允许”推崇祖国，而与此同 180
时，他并没有忘记一个事实，就是，基督教使此岸的祖国，服从于

---

13 参看本书上文第3章注㉞。

14 参看《李维史论》，第2篇，第2章(239)。

天界的祖国，从而使世俗的势力，服从于精神的势力。[⑮]

第三个段落出现在《李维史论》第三篇第一章。马基雅维里在那里，分析探讨了对共和国、对宗教派别、对王国作出周期性更新的必要性。他列举“我们的宗教这个例证”，来对教派更新作出示范，“我们的宗教”凭借圣方济各和圣多明我所开创的新秩序，而得以焕然一新，从而得以保存维系。通过贫穷，通过耶稣基督的亲身示范，他们恢复了基督教在人们心中业已泯灭的地位。他们的新的体制和秩序，使得那些高级教士的道德败坏，那些教会首脑的道德败坏，无法毁灭这个宗教本身。“他们使民众懂得，对邪恶者加以恶语谤议，本身就是邪恶的行为，而恰当的做法，则是忍受他们，迁就他们，顺从他们，让上帝去惩罚他们的过错，这样一来，他们就逞性妄为，肆意为虐，因为他们对于自己所看不到的惩罚，对于他们所不相信的惩罚，并无顾忌惧怕。”当他不再谈论教派问题时，马基雅维里紧接着证明，对于严刑峻法与现世惩戒的忽视，将会导致何种后果，就是，二者必居其一，要么邪恶行径通过法制以外的暴力行动，最终得以匡正，要么乱世为王，社会沉沦涂炭。在这个最后的段落中，马基雅维里发现，普遍孱弱状态的根源，在于禁止恶语谤议邪恶，或者更一般、更明显地，在于禁止抵抗邪恶，或者劝诫勿抗邪恶。对邪恶的不抵抗政策，注定将会永久确保鹰犬塞途，豺狼当路。抵抗邪恶，就像符合任何其它生物的自然天性一样，也符合人类的自然天性。因此，关于勿抗邪恶的劝诫，只可能导致对这个劝诫本身的躲闪逃避。[⑯]

马基雅维里自己曾经指出过他的论证所必然要面临的困

⑮ 参看本书上文第68—69页，第80页，第110页。
⑯ 参看本书上文第140页。

难。在《李维史论》明言探讨罪恶的统治者这个问题的仅有的一章里，他将一个古代的例证与一个现代的例证，明确地加以对照。古代的罪恶统治者阿加索克利斯，“在他的祖国长期实行铁腕统治，使之长治久安”，而现代的罪恶统治者利维罗托，则登基掌权仅仅一年，就身败名裂，遭到覆亡。然而，利维罗托是被契莎雷·鲍其亚所毁灭的，因此我们可以说，契莎雷·鲍其亚自己，就是一个罪恶的统治者。尽管如此，契莎雷·鲍其亚的整个生涯，依然并不像罪恶的异教皇帝塞普丁摩斯·塞威勒斯那么成功，塞普丁摩斯·塞威勒斯曾经做到致使“人人尊崇敬畏”。马基雅维里的意思大概是，鉴于契莎雷·鲍其亚不过是他父亲教皇亚 181
历山大六世手中的一个工具，因此罪恶的利维罗托，其实是覆亡于现代的另一个罪恶的统治者之手的，而无论如何，这位现代统治者凭借着他所占据的神圣王位，确实享有天下的尊崇敬畏，更不要说顶礼膜拜了。如果我们反驳说，但是那些异教皇帝们，则甚至享有着神谕的尊严荣耀，那么马基雅维里也许就会回答说，对于那些异教皇帝们的顶礼膜拜，同时却并没有妨碍他们之中的很多人，遭到暗杀的下场。毫无疑问的是，他在他的两部书中都详尽地论证了，那些缺乏德行才干的异教皇帝们，其统治生涯是何等地毫无安全可言，何等地风雨飘摇，危机四伏。[17]

为了轻而易举地克服马基雅维里的论证所必然要面临的这个显而易见的困难，我们仅仅需要假设，那个论证是在通过某种夸大其辞的方式，来传达他所怀有的严肃认真的真实用意的：并不是整个世界都已经被基督教置于孱弱不堪的境地，而是意大

---

⑰ 《君主论》，第8章（契莎雷·鲍其亚为士兵们所敬畏），第19章（塞普丁摩斯·塞威勒斯为人人所敬畏）；《李维史论》，第1篇，第10章（123）；第2篇，“前言”（229）；第3篇，第6—7章；《佛罗伦萨史》，第1篇，第9章卷首。参看本书上文第1章注⑭及第3章注㊱。

利已经被罗马教廷置于孱弱不堪的境地。他屡次三番地赞扬了诸如法兰西人、日耳曼人、瑞士人这些基督教民族所表现出来的强健力量；此外，他在现代人对全世界的海洋所实行的征服这个问题上，几乎完全保持沉默，只有在这种情况下，他才有可能坚持他关于现代人的孱弱状态所阐述的那个论点。[38] 而且，他所无法否认的是，在军队三个部类的两个之中，现代人都比古人优越。假如我们没有对于马基雅维里所使用的手法有所洞悉的话，我们本来可能会武断地推想说，他为了挽救古代罗马人所享有的优越地位，如此贬抑炮兵与骑兵的重要性，其处心积虑，几乎到了可悲可怜的地步。在论述炮兵问题的那个章节里，他试图揭示，假如罗马人和他们的敌人都懂得运用炮兵的话，他们仍然能成功地攫取他们的帝国，这一点不会有任何不同；他没有把握住一个事实，即古罗马军团的缔造者们，对于炮兵一无所知，而炮兵，则能够发挥强大的威力，特别是在征服城堡要塞方面，尤其如此。在讨论骑兵问题的那个章节里，他试图论证说明，罗马人正确地将步兵，而不是将骑兵，视为战争的女王；他在那里，只字不提现代骑兵对古代骑兵所拥有的优势，只字不提骑兵在某种特定的地形条件下，譬如在亚洲一些地区，对步兵所拥有的优势；他对于这些事实，仅仅通过一些例证来予以暗示，而这些例证，则并非全部都恰当贴切，或者并非全部都出现在适当的地方。[39] 如果我们不能记取下述几点的话，我们对于马基雅维里的论证，就不可能作出公正的处理：他并不否认历史的步伐超越罗马人的可能性；他在《李维史论》第三篇的三个核心章节中对

---

[38] 《李维史论》，第1篇，"前言"卷首；第2篇，"前言"(228—229)。

[39] 《李维史论》，第2篇，第17—18章。关于雷古卢斯的那个例证，是在马基雅维里业已说明，他在这里的上下文中将只使用现代例证(283)之后才出现的。参看《论战争艺术》，第2篇(484—486)，以及本书上文第159页。

于步兵、炮兵和骑兵问题所作的分析探讨，并不是按照字面上的 182
意义，去处理一支现代军队的三个彼此不可分割的组成部分；他所作的论证，是在不止一个层面上来进行的。无论他对于法兰西人、日耳曼人和瑞士人的评价有多么高，他对于这些民族面对罗马人所处的劣势，都是斩钉截铁、不留丝毫怀疑余地的。法兰西人对于政治一无所知；一位法国国王曾经铸成大错，为自己治下的民众解除武装；法兰西尽管不像意大利那么腐化，却比日耳曼腐化。马基雅维里对于日耳曼诸城邑，予以特别的称许。然而，这些城邑只控制着少量的领土，它们臣属于日耳曼皇帝，尽管这位皇帝徒具虚名，并不具备武力。它们无法与瑞士人相比拟，瑞士人不仅像那些日耳曼城邑那样，享有最高程度的自由，而且同时武装到牙齿，具备最高程度的武力。瑞士人堪与古代托斯卡纳人相媲美。但是，他们与古代罗马人相比，则无法望其项背。古代罗马的体制和秩序与古代托斯卡纳或者现代瑞士不同，这种体制和秩序使得一个国家能够去攫取一个巨大的帝国。马基雅维里在谈到现代世界的孱弱状态的时候，他所首先想到的是一个历史事实，那就是，自从罗马帝国覆灭之后，就再也没有产生过一个世界范围的、长治久安的帝国了。对他来说，穆斯林人作为帝国的创建者，其所成就的功业，比基督教徒更为接近罗马人的业绩。他似乎曾经对一个鲜明的对照怀有深刻的印象，一方面，是十字军东侵的宗教战争，另一方面，是罗马人和亚历山大大帝对东方世界所实行的征服。[20] 这两个古典帝国之所以能够存在，要直接地或间接地归功于古典共和国，以及要归功于古典共和国对

---

⑳ 《君主论》，第3章(13)；《李维史论》，第1篇，第55章(211—212)；第2篇，"前言"(228)；第3篇，第41章；《论战争艺术》，第1篇(466)；《佛罗伦萨史》，第1篇，第17节；参看本书上文第1章注㉚及第2章注⑬。

实行君主政体的东方所拥有的优越性。马基雅维里在谈到现代世界的孱弱状态的时候，他心目中所首先想到的，是现代诸共和国的孱弱状态。在古典的上古时代，只要是处在尚未经过腐蚀的状态，西方世界的状况，就是共和政体处于压倒优势，而现代西方世界，即基督教共和国的体制，则主要实行君主政体。马基雅维里所考虑的，是雅典与斯巴达，是罗马以及哺育了汉尼拔的那个共和国，他甚至是在考虑古代腓尼基的推罗城邦，推罗城邦“在亚历山大业已征服了整个东方世界之后”，依然抵挡了亚历山大的威胁。他心目中所想的并不是耶路撒冷。[21]

假如我们不同时指出马基雅维里在将整个世界的孱弱状态归咎于基督教的时候，他的用意其实是什么的话，那么，我们就不可能对他的用意所带有的外部层面，作出分析探讨。基督教发源于处于奴役状态的东方世界，而东方世界历来臣属于君主们的统治，那些君主蹂躏各个国家，践踏历史文明所残存的一
183 切。具体地说，基督教发源于一个孱弱的东方民族，这个东方民族的政治生活带有重大的缺陷。马基雅维里期待那些经历了他的训导的读者，去“审慎明智地”阅读基督教《圣经》；他将他自己所要做的事，掌握在仅仅给予少许提示的限度范围之内。关于古代以色列人从埃及出走的这一历史，他提出，当时的埃及是一个秩序井然、肥沃富饶、极度安居乐业、具备强大军事实力的国度，而那些犹太人则不愿意继续作为奴隶在埃及生活下去，因此不得不从埃及出逃；他们的力量，不足以征服巴勒斯坦，但是他们迫于情势，不得不在某种程度上去与那些他们所无力驱逐的

---

[21] 《君主论》，第12章(40)；《李维史论》，第2篇，第2章(238)，第3章(241)，第27章(310)。参看《君主论》，第5章；《李维史论》，第2篇，第32章(323)；《佛罗伦萨史》，第6篇，第18章。

本地居民,实行迁就和共处。摩西通过将犹太人引出埃及,"赎救了他的家园故土"、"使他的祖国获得了尊严"。"祖国"这个概念处于这个上下文背景中,它的不恰当贴切或者它的模棱两可,将我们的注意力引导到长期的苦情压迫或长期的异乡流亡那里去,在那一历史中,犹太人只是渴望得到曾经属于他们父兄的那片土地,只是渴望得到曾经被允诺给他们的那片土地,他们并没有真正拥有过那片土地;这个渴望,预示了基督教徒们对于彼岸天界的祖国所怀有的渴望,或者预示了基督教关于彼岸天界的祖国与此岸凡世的祖国所主张的二元论;对于一个真正的基督教徒来说,下界尘世只不过是他出走流亡的异乡而已,他生活在信仰与希望之中,并且在他人心中唤发出这些激情。马基雅维里在最伟大的犹太国王大卫与继他之后的那些"弱主"之间,作出明确的对照。他在两种王位继承之间,作出悄然的对照,这两种继承,一方面,涉及两位具备德行才干的君主,即"从一个小国国王变成希腊君主"的腓力,以及亚历山大大帝,另一方面,涉及"击败征服了他的所有邻国"的大卫,以及所罗门。马基雅维里指出,前面那种王位继承,以征服世界为其最高的终结;而他所避而不谈的是后面那种王位继承,以构筑耶路撒冷的寺院为其最高的终结。大卫的那些继任人,当然属于"小国国王"。马基雅维里没有向我们提供任何理由可以相信,他曾经将以色列与犹大诸王,排除在所谓"东方诸君主"的判辞之外,在他的心目中,那些东方君主都属于野蛮异族。他在谈到大卫时说,他"毫无疑问,在武力、学识和判断方面,都是一位最优异的人物",而他在谈到吉罗拉摩·萨伏那罗拉时则说,"他的著作,表明了他的精神或头脑所具备的学识、审慎以及德行",而且,"他的生涯、他的学识以及他所探讨的主题,都足以使人们对他深具信心":大卫具备武力,甚至具备他自己的武力,而吉罗拉摩·萨伏那罗拉

则不具备武力；人们为了怀有信念，必须以某种特定的方式来生活，而为了达到这个目的，人们并不需要审慎与判断方面的美
184 德；吉罗拉摩·萨伏那罗拉的著作，既没有表明他在学识方面的优异禀赋，也没有表明他在判断方面的优异禀赋，而大卫的生涯，则并没有使他值得被人相信，因为“一个人从微末的下层上升到显赫的高位，所倚赖的手段是欺诈，而不是使用武力”。关于《圣经》中所记载的政治生活方式，我们只需要将《圣经》中的体制和秩序，与马基雅维里所褒扬的罗马的体制和秩序加以比较，就足够了。我们只来列举一个例证，就是，我们必须将摩西的严厉处置措施所带有的法律背景和超法律背景，与他在罗马的翻版曼利乌斯和帕皮里乌斯的严厉处置措施的背景，来加以对照。罗马人凭借着他们的制度与他们的精神，能够使用法律手段，来阻止他们的独裁者们采取严酷措施，或者无论如何，能够使用法律手段，来对他们的独裁者所采取的严酷措施，表示不赞同的态度，他们将这种严酷措施，视为过度的做法，更不要说他们的独裁者们占据王位，都历时极其短暂了。这里存在着一个直接的关联，一方面，是这个不同之处，另一方面，是究竟是否具备恰当充分的防范手段，以便在批评指责与诬蔑诽谤之间，作出区分。[22]

我们尤其有必要做的，是将罗马政治生活中教士和占卜预言者所处的地位，与基督教《圣经》所记载的政治生活中教士与

---

[22] 《君主论》，第26章（81，83）；《论说集》，第1篇，第1章（95），第11章卷尾，第19—20章，第26章，第45章（192）；第2篇，第2章（239—240），第8章（252—253），第13章，第31章；《佛罗伦萨史》，第5篇，第34章；第3篇，第7章；《论战争艺术》，第2篇（506—508），第6篇（586—587）。参看李维：《罗马史》，第8篇，12.1。参看本书上文第80页，第93—94页，第112—113页，第152—153页，第163页，以及第1章注69。

先知所处的地位，加以对照。在马基雅维里的表述里，罗马的政治生活被推崇为楷模，它以政治权威所享有的未加限定的无条件至高地位为特征，而这种至高无上的地位，则不同于任何宗教权威。他为他的这个倾向性所提供的理由，是说具备好的武力，就当然构成了具备好的法律的必要条件和充足条件。而教士与先知们，则不具备这种尚武勇士所应该具备的素质。这两种类型的人，在天性、习俗、素养、职能、品味各个方面，都大相径庭。马基雅维里揭示出存在于统治者的生活方式与教士的生活方式之间的区别，而他是在表述他笔下的卡斯特乌齐奥如何面对这个抉择的过程中，最为有力地作出这个揭示的；他提醒读者注意，年轻的赫拉克勒斯处在十字路口，他必须作出抉择，要么选择享乐或邪恶，要么选择德行。如果根本的抉择，是由教士来统治或由拥有武力的人来统治的话，那么我们就可以懂得，马基雅维里为什么要提出，所谓"在人们不是枕戈寝甲、以卫社稷的那些地方，我们就要归咎于君主的过错"的说法，是比任何其它真理都更为真实的根本真理了。教士们作为教士，当然没有能力保护他们的教民们，去抗拒那些对于诅咒或幻象毫无畏惧的人们。基督教教会君主国可以享有安全与福祉；它们之所以强大有力，之所以受人尊敬，并不是由于它们不具备武力。它们是某种卡普阿，或者它们往往倾向于成为某种卡普阿，在这种情况下，甚至连古代罗马人，都会忘却他们的祖国。[29] 马基雅维里在 185

[29] 《君主论》，第6章(20)，第11章卷首，第12章(38—39，42)；《李维史论》，第2篇，第11章，第19章(288)，第20章(289)；第3篇，第6章(340)；《佛罗伦萨史》，第1篇，第11章，第19章，第39章；第8篇，第5章；意大利文版《马基雅维里著作》，第一部分，第648—650页；第二部分，第474页，第475页，第481页。试比较《君主论》第19章(65—66)中苏丹的国家(这个国家仰仗苏丹的士兵们的支持，使他对于民众的要求，能够完全漠然置之)与基督教教皇的统治之间的区别。

对教士的统治或至高地位作出判断的时候所遵循的，只不过是古典传统而已。柏拉图主张由哲学家来统治，其用意在于以此来取代埃及人关于由教士来统治的主张。按照亚里士多德的看法，教士的职能，应该由一些杰出的公民来担任，这些杰出公民年迈体衰，或者年迈懵懂，业已无力履行政治职责本身了。在一种意义上看，对于神明事物的关怀，应该是城邦事务的首要关怀，但是，在一种更为重要的意义上来看，这个关怀却要服从于艺术、武力及财富方面的关怀，更不要说运筹斟酌、裁夺决断那一部分城邦事务了。[24] 世界上可以存在着尚武好战的、具备武力的先知和教士，这一点，可能是由马基雅维里率先承认的。关于具备武力的教士，他指出，基督教教廷得以拥有武装，是凭借了教皇亚历山大六世的努力；第一个具备武力的教皇，引人注目地无贤无德，乏善可陈。马基雅维里之所以反对由教士来直接地或间接地实行统治，首要原因是，在他看来，这种统治在本质上其实属于僭主暴君的统治，而在原则上则甚至比任何其它政权都更为暴戾。据称是来自神谕权威的指令，或者据称是以神谕权威的名义所发出的指令，无论多么睿智，多么贤德，都绝无可能去接受城邦公民作为一个整体的核准。由教士组成的政权，无论多么优异，都不可能对城邦公民的整体负责。因此基督教教会君主国，甚于任何其它政权形式，更能够在不具备德行才干的情况下，得以缔造，得以维系。如果一个政权是建立在神谕权威的基础之上，那么在原则上，对它的抵抗就将是不可能的；不存在任何制约，能够使它的统治者有所敬畏，有所惧怕。另一

㉔ 柏拉图：《蒂迈欧篇》，24A3—B3；亚里士多德：《政治学》，1328b6—24，1329a27—34 参看阿威罗伊：《柏拉图"理想国"评注》，E.I.J.罗森塔尔编，第2篇，17.3—5；第3篇，5.6。

方面，如果一个政权是以武力为基础的，如果它的公民作为一个整体具备武力，具有德行才干，那么滥用权力的情势，就将很容易地得到防止。[23]

当马基雅维里说，基督教将整个世界置于孱弱境地的时候，他并不是要否认，基督教手中掌握着异常巨大的权力。我们必须尝试着论证一下，他从他所主张的那些原则出发，将会对基督教所取得的胜利如何去作出解释。按照他的说法，基督教之所以攫取到它的权力，是仰仗了一组独特情势的偶然侥幸聚合，或者说，是倚仗了“千载难逢的时代机遇”。罗马业已在全世界惟一曾有自由存在过的那个部分，毁灭了自由，毁灭了自由的精神。罗马自身，业已腐化。罗马人业已丧失了他们的政治德行。罗马的男人，特别是罗马的女人，业已迷恋于异族的宗教崇拜。基督教的起源，发生于完全不拥有政治权力、因而能够接受一个简单的道德信念的人们之中。早期基督教徒所鼓吹实行的那种严峻的道德态度，特别在罗马帝国内部均等地不拥有政治权力 186
的那部分臣民之中，制造出了崇敬畏惧之情。基督教通过要求人们谦卑顺从，向社会的卑微阶层发出诉求，并赋予他们以力量。于是，基督教就得以将罗马帝国继承接收过来，得以将古典艺术与科学所残存的一切继承接收过来。处于这种情势之下，它遂去面对那些年轻的、蓬勃有力的、可能尚未经过教化的、曾经征服了罗马帝国的各个民族，将它们的心灵予以辖制震慑。

[23] 《君主论》，第11章；《佛罗伦萨史》，第1篇，第30章；第7篇，第22章；第8篇，第17章；《论战争艺术》，第2篇(509)。参看《李维史论》，第1篇，第7章(114)；第20章卷尾。参看休谟：《英国史》，第12章靠近卷首：“……教会的权势，永远能够利用神圣不可侵犯的圣洁尊严的外衣，来掩护它的所作所为，它在人们无法设防、不敢运用他们的理性的那些地方，去对他们加以控制，因此，它比世俗公民政权更为不受制约。”参看本书上文第109—110页，第180—181页。

它侥幸成功,得以将它的印记、打在这些民族的身上,以致罗马的体制和秩序,至今尚未恢复元气,更不要说获得超越升华了

马基雅维里在对基督教作出评判的时候,似乎对于一个并不特别具有宗教色彩的目的,怀有独特的关注重视,这个目的,就是政治上的福祉,即力量与自由的结合。他对于这种评判的充足恰当,深信不疑,以至于他感到可以指出,当罗马教廷致使意大利人彻底地丧失宗教信仰时,它对意大利所造成的伤害,其严重程度,尚且不能与它将意大利维持在版图破碎、分崩离析的割裂状态时所造成的伤害相比拟。㊻ 他对于这个具有决定性重要意义的问题所作的处理,并没有经过充分的论证,除非我们可以假定说,一个建立在神谕基础上的秩序,即使在考虑到政治福祉方面时,也依然必定是一个好的秩序,或者除非我们可以假定说,即使按照基督教《圣经》本身的说法,《圣经》中所记载的政治安排,也依然是一种尽善尽美的安排,而在本质上并不是一种惩戒性的安排。我们观察到,马基雅维里将同一个表述,既应用到马其顿的腓力身上,同时又应用到阿拉贡的斐迪南身上,现在我们将这个观察,作为我们开始着手的起点,以此进入马基雅维里论证的一个更深的层次。㊼ 马基雅维里的做法,看上去就仿佛他已经知道,或者已经预见到,正如马其顿的腓力曾经被亚历山大大帝所继承那样,阿拉贡的斐迪南,曾经被或将会被查理五世这位日不落帝国的统治者所继承。于是我们就必须考虑一下,从他的观点来看,与《圣经》的学说彼此和谐融洽的那种力量,同古代罗马人所具备的那种力量之间,究竟有什么不同之处。马其顿的腓力使用了最为残忍的手段,这种手段,不仅与基督教的

㊻ 《李维史论》,第1篇,第12章(130)

㊼ 参看本书上文第2章注㉛。

生活方式彼此悖逆冲突，而且同时也与普遍的人道生活方式彼此悖逆冲突，而阿拉贡的斐迪南，则总是将宗教当做伪装的外套来加以利用，他诉诸所谓虔敬的残酷手段，将被迫皈依天主教的西班牙犹太人从他的王国中驱赶出去，使他们在那里无处存身，消失得不见踪迹。“当代的某一位君主，我们最好不在这里提及他的名字，他除了和平与信义之外，从来不鼓吹宣扬任何别的主张，而在实际上，他却是这二者的最大的死敌，假如他曾经真的信奉恪守过这二者之中的任何一个主张的话，那么他的声望，或者他的国家，就会早已丧失过很多次了。”通过既使用虔敬的残酷手段，又轻诺寡信，弃义背理，阿拉贡的斐迪南从一介弱主，一跃而荣耀显赫，君临天下，成为基督教世界的第一位君王。然而，他的声望和荣耀，却无法与那些好的罗马皇帝相媲美，在那些罗马皇帝的统治下，世界充满和平与正义，更不要说充满和平与信仰了，他们的时代，是人人都能够按照自己的意愿，去持有 187
自己的观点、捍卫自己的观点的黄金时代。阿拉贡的斐迪南，是马基雅维里笔下所谓狐狸的一个理想范例；他并不像恶贯满盈的罗马皇帝塞普丁摩斯·塞威勒斯那样，是集狐狸和狮子于一身的理想范例。这位杰出的当代基督教君主，在道德德行方面，与那些好的罗马皇帝们对比起来相形见绌，在凶残邪恶方面，与那些坏的罗马皇帝们对比起来也相形见绌：他“既不懂如何不留余地，去彻头彻尾地为害作恶，同时又不懂如何不留余地，去彻头彻尾地厚德载物”。[28] 通过他在《君主论》中对于主题的安排处理和对于例证的筛选取舍，也通过他在《李维史论》中对此所作出的“重复”，马基雅维里向我们提出，现代人在不讲信仰方面，

---

[28] 《李维史论》，第1篇，第27章。该章是以“教皇”这个字开始的仅有一章。此前一章是引证了《圣经·新约全书》的仅有章节。

不亚于古人，在残酷无情方面，比古人逊色[29]，在使用虔敬的残酷手段方面，则胜古人一筹。阿拉贡的斐迪南对于被迫皈依天主教的西班牙犹太人的驱逐，固然是“一个罕见的例证”，但是却很难说构成了“一个宏伟的事业”。那诚然是一个使用虔敬的残酷手段的行为；马基雅维里并没有说，那构成了一个所谓“残暴之善于运用”的行为。[30]他赞成使用残酷手段，在这方面，他确实有很多话要对我们说。对于一个新的君主来说，获得残忍的名

[29] 参看《李维史论》第2篇第2章(237—238)中关于古人对畜类所作的血腥牺牲献祭的论述，以及第2篇第16章(270)关于曼利乌斯·托尔夸特斯下令杀害他的儿子的论述；参看第2篇第13章卷尾关于罗马的背信弃义与现代的背信弃义之间的区别的论述。

[30] 《君主论》，第18章卷尾，第21章卷首。参看《君主论》，第8章(30)，第19章(62—63)；《李维史论》，第1篇，第10章，第26章；《论战争艺术》，第2篇(508—509)；1513年4月29日致弗朗西斯科·维托里的信。马基雅维里将《君主论》的连续两章(第17—18章)，专门用来探讨残酷手段与不讲信义这两个主题。在探讨残酷手段问题的那章里，强调的重点放在古代例证方面；那里所提到的惟一现代例证，是契沙雷·鲍其亚。在探讨不讲信义这个问题的那章里，只出现了现代例证；那里所点名提到的惟一例证，是教皇亚历山大六世。在下一章中，马基雅维里就异教皇帝塞普丁摩斯·塞威勒斯作出分析探讨，塞普丁摩斯·塞威勒斯既以狐狸般的狡猾而著称，又以狮子般的凶残而著称。在《李维史论》第3篇第21章中，汉尼拔既以残酷无情的完美化身出现，又以不讲信义或没有虔敬精神的完美化身出现；汉尼拔并非是在用虔敬的美德，将残酷无情与不讲信义结合于一身。在《君主论》的相应部分(第17章)中，马基雅维里只谈到了汉尼拔的残酷无情以及他身上不可胜记的其它德行，这些德行之中的一个，大概在于他的毫无任何宗教伪善。参看皮科·德拉·米兰多拉：《关于将占星术用于占卜预测的驳辩》，第5篇，第12节：“犹太人在人数、财富、影响诸方面，都曾经在西班牙拥有过最强大的势力，而晚近以来，他们则被基督教色彩最浓厚的那位国王，从西班牙全部驱逐殆尽，这位国王，肯定从未获得过他所应有的褒扬。那些犹太人自己愿意承认，他们此前，从未经历过比那次放逐更为惨烈辛酸的遭遇；丧身船祸者大有人在，死于疾病者数于累万，而最多的人们，则饿了饥馑；神谕明镜，天网恢恢，在如此惨厉的浩劫之中，深感称心惬意，而对我们来说，对我们基督教徒来说，那些身罹如此极端的灭顶祸殃的人们，则通过这场浩劫，唤起了悲哀与恻隐。”

声,毫无疑问是不可避免的。[31] 关于残酷手段问题的最重要的说法,出现在《李维史论》的"塔西佗序列"那里。汉尼拔的残忍行为(更不要说他的不人道的残忍行为了),可以在一个事实那里获得辩护,那就是,他是一支由许多不同种族的人们所组成的军队的首领。一个治理由各种不同种族组成的群体的政权,一个治理囊括很多民族的社会的政权(更不要说一个治理囊括所有民族的社会的政权了),莫非就与一个治理单一种族的社会的好的政权不同,而必然有必要去诉诸某种程度的严酷手段吗?毫无疑问的是,只有一个"天生是人"的存在,才能够被期待怀有人类的那种情操感触,会去进而对于暴政统治,抱有嫌恶反感之情。按照马基雅维里的说法,即便是在诸如早期罗马共和国那样的单一种族的社会里,残酷手段或极端严厉的处置措施,对于这个社会的领导阶层来说,也依然是最为有用的,或者是最为可取的。这种手段或措施,在人们的眼中赋予一个人以这样一种形象,仿佛他所珍爱的,除了祖国或共同福祉之外,别无他物,仿佛他是一个彻头彻尾公正的人物,仿佛他对于他自己的个人私利或他人的个人私利,完全无动于衷、完全不为所动。[32]《圣经》将对于共同福祉的珍爱,表述为对于邻人的关爱,我们受到指令,要像爱我们自己那样,去爱我们的邻人。根据《圣经》的学说,对于邻人的爱与对于上帝的爱是不可分割的,对于上帝,我们受到指令,要以我们的全部心胸、我们的全部灵魂、我们的全

---

[31] 《君主论》,第17章(53)。马基雅维里在那里提到了狄多,此前提到了契沙雷·鲍其亚。他在《李维史论》中提及狄多(第2篇第8章)之前,先分析了摩西和约书亚对"叙利亚的一部分"所实行的征服。

[32] 《李维史论》,第3篇,第21章(参看《君主论》,第17章),第22章。参看《李维史论》,第1篇,第10章(124);第3篇,第33章卷首,以及意大利文版《马基雅维里著作》,第一部分,第803页。参看本书上文第118页,第162—164页。

部力量去爱。从马基雅维里的观点来看，《圣经》关于人类命运的学说，似乎作为一个责任义务，导致某种甚于曼利乌斯的那种严厉苛刻，导致虔敬的残酷。我们必须理解把握住，当他提出
188《圣经》中的上帝是一个暴君的时候，他的用意所在，究竟是什么。[33]《圣经》的指令已经展露出来；对于这个指令的接受，不是以理性为基础的，而是以权威为基础的；如果权威不能够动用强制手段，"以使使那些已经相信的人笃信不疑，以便使那些不相信的人皈依入教"，那么，权威就将不可能长期被人接受，不可能被很多人接受；因为《圣经》的指令所要求的，不仅包括行动，而且也包括信念。要求人们怀有信念，就意味着给某种思想打上叛逆或罪孽的戳记，而人类之所以不可能不去对这样的思想作出思考，恰恰是由于人类被指令要相信的那些信念所带有的未经论证的性质；这种要求，意味着劝诱人们，在口头上去供认表白他们在内心深处并不相信的信念；这种做法对于慷慨宽宏的气度，具有毁灭性的伤害。《圣经》的指令，非常难以付诸实施，而最为千真万确的法则莫过于，当难以付诸实施的事被指令要求付诸实施的时候，为了造成顺从驯服所需要的，就是严厉苛刻，而不是温柔惬意。[34]《圣经》的指令，根本无法付诸实施：人人皆有罪孽；这个命题的普遍性证明，人人必然皆有罪孽；这个必然性，必定是从存在于《圣经》的指令与人类的天性或人类的原始构成之间的某种不和谐态势那里产生出来的。人类的根本处境如此构成，以致他们所能够得到的，是深重无涯的惩戒，而不是浩瀚无涯的酬答；他们之接受惩戒，属于理应如此，而他们

---

[33] 参看本书上文第49页。

[34] 《君主论》，第6章(19—20)；《李维史论》，第1篇，第11章(126)；第2篇，第23章(298)；第3篇，第22章(393)

之接受酬答，则完全属于恩惠赦免性质。《圣经》向人类下达的指令，系出于对于人类的垂爱所为，这个指令作为指令所暗示的是，人类可以反叛上帝或憎恨上帝，或者说，人类可以以上帝为敌。对于上帝的拒不顺从驯服，对于上帝的疏远隔膜，本身就构成了绝对意义上的悲苦凄情。那些既不遵从上帝又不反叛上帝的人们，理应受到无垠无涯的鄙夷蔑视；那些反叛上帝的人们，理应受到无垠无涯的恻隐怜悯，因为他们无法懂得，他们的所作所为其实是什么。尽管如此，这种反叛同时也是一种罪孽，一种必须受到惩罚的罪孽。惩罚必须与所犯的罪行彼此适度 永恒的、深重无涯的惩罚，即排除了悔悟或宽恕的可能性的惩罚，是必要的。上帝所给予的惩罚或所威胁要给予的惩罚，进而成为人类惩戒制度的典范模式、垂爱世界的上帝，必然是一个激愤的上帝，他“疾恶如仇，怒不可遏”，他“将怒火倾泻到他的敌人身上”，这是毁灭性的阴冥之火，他在创造人类之前就已经创造了地狱，而这个阴冥之火，则在笃信宗教的人们于火刑柱上焚烧上帝的敌人时所点燃的烈火中，得到了体现。[55] 马基雅维里所缄默不言地加以否定的，正是神明惩戒这个观念。按照他对于基督教学说的理解，我们应该服从邪恶的统治者，而将惩处他们留给上帝去做，而与此同时，他宁愿作为权宜的办法，暂且去遵循 189
历史学家塔西佗的金玉良言，根据这个金玉良言，我们索性就应该服从邪恶的统治者；紧接下去，他引用两行诗句，其中说僭主暴君们，很少“能够在未被杀戮或未曾遍体鳞伤的情况下，就降临到色雷斯的黑暗世界”[56]：普路托并不是阴间的魔鬼，哈得斯

[55] 《圣经·旧约全书·那鸿书》，1.2。参看本书上文第130页，第143页，第152 153页，第156—157页，第166—167页。马基雅维里在引用李维《罗马史》第3篇53 7的时候，用“诅咒”取代了“憎恨”（《李维史论》，第1篇，第44章）。

[56] 《李维史论》，第3篇，第1章（330），第6章（338、340）。

不是地狱，更不要说诗人使用“诗歌寓言”，是恰如其分的题中应有之意了。马基雅维里告诉我们，人类的天性，无论是在最初的原始状态，还是从罪孽的后果来说，都并不是邪恶的；人们常常处于腐化的状态；然而这种腐化状态，只能从“当时活着的一个人所具备的德行”那里得到制衡；腐败的人们，只有名副其实的王政势力，才可能加以辖制约束，而这当然就意味着，只有某个人间的国王所拥有的势力，才可能加以辖制约束；企图使他们就范为善的任何其它途径，都必然要么是极端残酷的，要么是根本不可能奏效的。[57] 根据《圣经》的学说，上帝的垂爱转变为对于上帝的尊严荣耀所怀有的狂热激情；它转变为一种激情，这种激情在马基雅维里看来，很难与私利党争的狂热激情或者与对某个领袖人物的狂热愚忠区别开来，而这样一个领袖人物的事业，与一个具体国家的共同福祉并不是等同一致的。从这里，马基雅维里就可以理解，基督教各民族作为基督教徒，为什么能够哺育好的士兵了。古代罗马人之所以是精良忠实的士兵，是因为他们是在为他们自己的尊严荣誉而战，而基督教徒之所以可能是精良忠实的士兵，则是因为他们是在为上帝的尊严荣誉而战。[58]

马基雅维里告诉我们，基督教通过向人们发出指令，不准他们为他们的德行才干和强健力量而感到骄傲自豪，从而将整个世界置于孱弱不堪的境地，而当他这样说的时候，他的意思同时也是在说，基督教通过对于我们追求我们自己的尊严，追逐我们自己的荣耀，予以否定拒绝，从而贬抑了人类所应有的精神地

[57] 《李维史论》，第1篇，第17章(142)，第18章(146)；第3篇，第29章。参看《李维史论》第1篇第24章以及第1篇第11章中对于但丁所作的引证。

[58] 参看《李维史论》，第1篇，第43章；第3篇，第22章(395)。参看本书上文第3章注58。

位。对于我们关注我们自己的尊严与荣耀所采取的这种不信任态度，是与对于我们自己具备的德行才干所采取的不信任态度联系在一起的：我们应该将我们的信念寄托在宗教祈祷之中，放在上帝身上，而不是寄托在人们的血肉之躯、人们的意志之中，不是最终寄托在我们自己所拥有的武力、德行才干及审慎斟酌方面。假如我们遵循《圣经》的学说的话，我们就不会将摩西包括在那些凭借自己所拥有的武力与自己所拥有的德行才干而攫取到权力的君主们之中了。那么我们就必然会说，他“只是由于天赐禀赋，蒙受着与上帝通话的殊荣”，才值得人们钦羡尊崇的。上帝所期愿的是，上帝自己接受荣耀，而与此同时，他也将“那个荣耀之中属于我们的那个部分”，留给我们去分享，而那些信赖他们自己所拥有的武力与勇气的罗马权贵所期愿的则是，“荣耀应该完全归于”那些胜利凯旋的执政官们。按照马基雅维里的 190
看法，如果人类不能在不倚赖自身之外的助力的情况下，要求自己去追求实现自己的最高潜力的话，如果人类不能在他们依靠自己的力量所取得的成就中，为他们自己获得满足的话，那么，人类就将不会达到他们所应有的最高的精神境界。人类的力量与辉煌，其根源在于自强自爱，而不在于信赖上帝，自我否定。我们对我们自己的德行才干所怀有的信念，使得我们能够对别人的德行才干也具有信念。[39]品第优异的人们对于优异品第的自觉意识，必须取代对于负疚与罪孽的自觉意识。人类之为凡

---

[39] 《君主论》，第6章(18，19)，第26章(82)；《李维史论》，第1篇，第11章(127)，第30章卷首；第2篇，第24章(303)，第33章(325)；第3篇，第31章，第33章(417)。参看吉罗拉摩·萨伏那罗拉，《关于旧约“以西结书”的布道》第30篇：“撒旦……我要介阶(优异)，而所凭倚的，是(我)自己的德行才干，所借以出发的，是我对自身荣誉的欣赏。”以及第47篇：“真正的基督教徒，……就他自己的德行才干而言，必然孱弱无能。”

夫俗子，并不意味着他们就应该将自己视若草芥；对于最优异的人们来说，这意味着，他们要去追求不朽的永恒荣耀。关于人人皆有罪孽的说法中所蕴涵的真理，在于所有的人们，无论多么优异，都不是完美无瑕的圣贤。没有人能够尽善尽美。一个人的优异品第，必然会伴随有具体的瑕疵缺陷，因为各种不同的优异禀赋，不可能共同存在于一个人身上，至少不可能以它们的最高形式，共同存在于一个人身上。某些优异禀赋，是人们所不可能拥有的，而这种不可能的原因，恰恰出于使得他们能够去获得其它优异禀赋的那同一个人类天性，而且恰恰出于驱策他们去获得其它优异禀赋的那同一个人类天性。我们暂且还不去谈论一个事实，那就是，人的本质及人类社会的本质在暗示着，绝大多数人，都既不会声望卓著，也不会声名狼藉，不仅如此，而且好的声望与坏的声望自身的本质也同样在暗示着，绝大多数的人们，都既不会声望卓著，也不会声名狼藉。马基雅维里更加向前推进一步。人类按照自然天性，注定要被驱使身负罪孽。如果一个君主，自己固然没有过错，但却无力去保护他的臣民，那么他的臣民就别无选择，被迫只能对他不忠实。如果任何人恪守所谓"真实的途径"，恪守所谓"折衷的途径"，那么对于这样的人，"我们的自然天性就不会赞同认可"。有些人囿于他们的自然天性，不能不凶残暴戾，或者不能不睥睨一切，或者不能不气冲牛斗，那么，如果他们试图温文尔雅，或者试图毕恭毕敬，或者试图逆来顺受，他们的这种努力，就将无异于企图改变他们的自然天性，而这种努力的结果，就将与或多或少有所成功的矫揉伪饰不分上下。譬如教皇尤利乌斯二世，就做不到谦卑恭顺，他迫于他

的自然本性，只能残忍暴戾。马基雅维里愿意将他所钦羡的罗马贵族，与食肉的小鸟加以类比，这些食肉的小鸟的自然贪欲，使得它们意识不到即将向它们猛扑下来的大雕；于是他就不惜夸大其辞，愿意去随声附和所谓罗马人的德行［其实都是被加以粉饰的邪恶的说法］；然而，这并不妨碍他将罗马贵族的素质和成就奉为楷模，而不去在乎，为罗马贵族和罗马共和国在凶猛大雕恺撒手中的覆灭铺垫了道路的，恰恰正是这些成就。因为
这正是人类生活的本质，就是说，由非基督教的激情以及甚至由 191
不人道的激情所激发的行动，可以反过来造福于社会，甚至反过来造福于基督教，这种福祉虽然永远都不可能是永恒的，但是却可能是持久的，不宁惟是，这种行动甚至可能是社会或者基督教会的需要所必不可少的；期待永恒的福祉是不理智的，因为没有任何复合体，可能实现永恒不朽。致使国家毁灭覆亡的那些罪孽，都是军事方面的罪孽，而不是道德方面的罪孽。另一方面，正如每一个通晓世事的人都会承认的，信仰、善、谦卑以及隐忍，则可能铺垫通向亡国之路。没有任何一种虔敬可嘉的事业，不可能成为专横暴政的根源，因而在事实上成为残酷的事业。对穷人和病痛者的虔敬可嘉的施舍馈赠，或迟或早，总会在主持这种虔敬事业的人们手中，积累起巨大的财富；这笔财富，注定会在那些虔敬事业主持者以及那些尊崇他们的人的身上，产生它的影响，而无论他们所怀用意的素质如何，结果都会是同样的。

---

⑩　教皇尤利乌斯二世"竭尽全力，扩充教廷的势力，而不是扩充任何个人的力量"；但是，人人都将自己的荣耀和财富，当做自己的目标［《君主论》，第11章(38)，第25章(79)］。他扩充教廷的势力，是为了谋求他自己的荣耀。参看吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于旧约"出埃及记"的布道》，第4篇："这两个女人［接生婆］隐瞒了实情，……而典籍在这里［《旧约全书·出埃及记》，1.19—21］说道，上帝使得他们的人数和力量成倍繁衍。"

尽管善恶之间，德行与堕落之间，存在着必然的关联，一种不加修饰的、简单明了的政治德行，依然总可能逐渐灌输到公民们的心灵之中，依然总可能在城邦生活中占据统治地位。如果我们从这种政治上有意义的角度来把握，那么腐蚀腐化现象，其所破坏毁灭的，就正是这样一种德行。但是，这样来理解的腐蚀腐化，并不是由罪孽来造成的，而是由绝大多数人所无法抵御的诱惑来造成的；而产生那些诱惑的根源，则在于诸如同外族人交往以及骇人听闻的不平等这类情势。鉴于人类事务所固有的根本不稳定状态，国家无法去选择采取真实的途径或正确的折衷途径，这种途径的要素包括，我们拥有属于我们的东西，而不要去从别人那里攫取属于他们的东西；我们迫于情势，不得不在两个极端之中选择一个：要么我们允许别人从我们这里攫取属于我们的东西，要么我们从别人那里攫取属于他们的东西；尊严，现实世界中的尊严，要求我们去选择后者。然而，要求我们作出这个选择的，并不总是尊严，而且从根本上来说，其实并不是尊严。假如天国对人们足够仁慈，使得他们永远不会被迫作出进行战争的抉择的话，他们就会变得优柔软弱，或者就会陷入内乱倾轧。由于天国的仁慈有所缺憾，结果各民族有些时候之所以进行战争，是因为如果不进行战争的话，它们就会在普遍饥馑中消亡泯灭。这种战争，要比出于对尊严荣耀的珍爱而进行的战争残酷得多，因为在为生存而进行的战争中，每一个参战者的生存，都处于生死攸关之间。[41] 那些战士所为之浴血奋战的，是

41 《君主论》，第12章，第15章，第25章；《李维史论》，第1篇，第6章(110，111—112)，第29章，第37章卷首，第38章(180—181)，第40章(184—185，188)，第55章(212—213)；第2篇，第8章(251—252)，第10章(256)，第14章，第25章(306)；第3篇，第1章(330)，第9章，第11章(368)，第21章，第22章，第25章卷尾，第28章。参看本书正文第148—149页，第3章注85。

他们邻人的生命，他们父兄的生命，他们儿女的生命，他们的女人的生命。在这个情势之下，完成关于衍生繁殖的神谕，致 192
使衍生繁殖出来的大众，要么面临杀戮大众的必然性，要么面临触犯自杀的罪孽的必然性。由于遭受攻击的那个民族与发动攻击的那个民族，处于同等的危亡险境之中，因此这场战争对于交战双方来说，就都是正义的战争。我们不能够说，这个困境的范围，仅仅局于各个国家；我们只要想一想两个遭遇沉船灾祸的人在同一个木筏上的处境，就足够说明问题了。普遍饥馑，很难说是对于罪孽的惩处。这是因为，如果对于罪孽的惩处，迫使人们去触犯更多的罪孽的话，或者如果对于罪孽的惩处，迫使人们无论如何都要极度地倾泄兽性的话，那么这种惩处，看起来就不够明智了。于是归根结底，罪孽的必然性，要从人类天性与人类处境的本质那里去得到解释。

这个必然性，是罪孽的符合自然的必然性，而一俟我们意识到这个必然性的强大力量，并且意识到存在于身负罪孽与全部宏伟高贵的事物之间的不可分割的连带关系，我们对于这个必然性，就不再会哀叹抱怨，或者不再会希冀它消失了。我们也不再会对这个必然性视而不见，佯作不知，将由必然性所激发的残暴行为或诡诈行为，或者甚至将由于渴望尊严荣耀而激发的残暴行为或诡诈行为，表述为仁爱的行为或虔敬的行为了。我们一俟明白了人人都追逐财富与尊严的道理，就将会有把握地认识到，对于优异品第的欲望追求，以及对于与之俱来的全部高尚和全部猥劣的欲望的追求，甚至都会影响到那些圣贤之士。我们将会在以博爱善举的面目出现的行为之中，觉察到对他人所怀有的统治欲念，我们将会在宗教之中，觉察到某种“和平秘术”，而这种“和平秘术”，其实与战争的智术并没有什么道德上的不同之处。感恩戴德，是所有责任义务的根源

或支柱。西庇阿凭借着他的德行才干与业绩优势，值得所有的罗马人对他感恩戴德。然而，正是由于他的那些德行才干与业绩优势，他却威胁到罗马的自由。为罗马的自由挺身而出的，是著名的圣人加图，他不以采取过河拆桥、以怨报德的行动为耻辱，或者不以表面上看上去是在过河拆桥、以怨报德的行动为耻辱。我们经过马基雅维里的训导之后就必须假设，加图在采取这样的行动时所怀有的道德良知，与他对于西庇阿的声望所怀有的忌恨，是无法划分界限的。对于上述必然性所拥有的自觉意识，将会确保那些有幸天赋气质正确的“通晓世界事务的人们”不受侵扰，既不至于虚荣自尊或傲慢狂妄，又不会流于谦卑驯顺或卑微猥琐。品第最优异的人们，对于他们自己的价值，对于同他们自己的身份相称的行为方式，将会具备一个把握恰当的估计，他们将不会听任机遇命运肆意作怪，来撼动他们的观点，摆布他们的行为。他们将生活在一种平稳适度的脾气性情之中，没有希望，也没有恐惧或焦虑。他们固然
193 可能会有遗憾，但是他们不会感到有必要忏悔或有必要赎救，除非是从异族统治手中或从暴政统治手中，赎救他们的祖国。他们与自然相仿，既肃穆凝重、又轻佻潇洒，但是他们绝不会陷入盲目狂热。除了在艺术作品那里以外，他们不会期待在任何地方找到尽善尽美或者找到流芳百世。在他们心目中，与虚荣自尊或傲慢狂妄形成对立的，将不是谦卑驯顺，而是人道精神

《君主论》，第25章（79）；《李维史论》，第1篇，第11章（125），第29章（161—162），第38章（180—181），第45章（192）；第2篇，第25章。参看李维：《罗马史》，第34篇，15卷尾；第37篇，57，15。见本书上文第42—43页，第118—119页，第156—157页

或者宽宏慷慨。[47]

我们应该在这里，考察一下马基雅维里关于道德良知这个问题的学说。他并不经常谈及道德良知。《佛罗伦萨史》这部书的篇幅，几乎等于《君主论》与《李维史论》的总和，而在《佛罗伦萨史》中，道德良知总计只被提到过五次；其中的四次，出现在马基雅维里笔下人物的言论里；第五次即最后的一次提及，出现在马基雅维里对皮埃罗·美第奇的描述中，皮埃罗·美第奇的德行才干，在智力体力方面，与他的父亲科西莫·美第奇和他的儿子洛伦佐·美第奇对比，都相形见绌，无法企及。[48] 在《李维史论》全书中，他总计在四个场合里谈到了道德良知。詹保罗·巴良尼之所以不去杀害或者不去用别的方法去伤害教皇以及所有的那些主教，并不是出于"善的原因或者道德良知的原因，因为对于

---

47 《君主论》，第15章(49)；《李维史论》，第2篇，"前言"(227—228)；第3篇，第25章(400—401)，第31章；意大利文版《马基雅维里著作》，第一部分，第643页；1514年1月31日致弗朗西斯科·维托里的信。关于"赎救"这个概念，参看《君主论》，第26章(84)，以及本书上文第135页；见《佛罗伦萨史》第8篇第21章里外交使节向教皇所作的一个致辞中对于所谓"最高的赎救者"的提及。在《李维史论》第1篇第41章的标题中，马基雅维里提到了"谦卑驯顺"；而在该章正文里，他用"人道精神"取代了这个提法；李维曾经谈到过所谓"和蔼友好"；见《李维史论》，第1篇，第40章(184)。在《李维史论》第2篇第14章的标题和正文第一行里，马基雅维里提到了"谦卑驯顺"；随后，他假口李维，用"隐忍"和"谦逊"取代了这个提法，他并且以他自己的名义，用"懦弱"取代了这个提法。同时参看《李维史论》，第3篇，第3章，第9章(363)。《李维史论》第3篇第20章就人道精神所强调援引的"真实例证"，是一个罗马的例证，即卡米卢斯所采取的一个行动。比较《李维史论》第3篇第30章对于卡米卢斯和彼埃罗·索德里尼的"善"的提及，与该章和其它地方对于第3篇第30章的另外两个主要人物摩西和吉罗拉摩·萨伏那罗拉的"善"的只字不提。在《君主论》第11章卷尾，马基雅维里谈到教皇利奥十世的"善"，利奥十世曾经"发现"，基督教教皇权位极为强大；至于发现一个业已建立的国家与缔造这个国家之间的区别，见《君主论》，第19章卷尾。参看本书上文第46—47页，以及本书下文注73。

48 《佛罗伦萨史》，第3篇，第13章；第6篇，第20章；第7篇，第23章

一个占有自己的姐妹的恶贯满盈的人来说，对于一个为了自己的统治而去屠杀自己的表兄弟姐妹和子侄的恶贯满盈的人来说，虔诚的或充满同情的崇敬感，是绝对不可能降临到他的胸怀的”。马基雅维里在这里，清楚地将所谓“善”与所谓“道德良知”，当做自我良心上踌躇顾忌的两个不同的来源，予以区别对待。我们于是倾向于相信，詹保罗·巴良尼的缺乏善或者缺乏同情心，表现在他的杀戮行为之中，而他的缺乏道德良知或者缺乏虔敬感，则表现在他的乱伦行为之中。在《李维史论》的下文里，马基雅维里谈到一个与乱伦类似的罪孽，即鸡奸行为，他是在紧随着提及所谓 *ius gentium*［国与国之间的公法］之后谈到这个罪孽的，“国与国之间的公法”，至少提醒我们想起自然法则，而当他在谈到这个罪孽的时候，他述及一个年轻人，这个年轻人拒绝接受另一个男人所提出的不轨欲念要求，他只不过是“对这种事极为反感”而已；而那个较为年长的男人所犯下的罪行，则包括了使用武力，以便得手，满足他的欲望。[49]《李维史论》第二次提到道德良知，同样也是出现在探讨基督教问题的上下文之中。马基雅维里将两个彼此类似的案例，加以比较或加以对照，这两个案例展示了未经腐蚀的城邦里普通民众的“善与宗教”；其中一个案例发生在罗马，另一个发生在基督教时代；他只是在那个基督教时代的案例中，提到了道德良知。一些日耳曼城邑征收财产税，每个公民都信誓旦旦，他们将如数交纳，然后，他们各自向一个公共的税箱里投钱，“他们各自本着自己的道德良知确

---

[49] 《李维史论》，第1篇，第27章（参看本章上文注㉘）。我们试图通过使用“虔诚的或充满同情的崇敬感”的译法，来保留原文中所谓“虔诚崇敬”（*pietoso rispetto*）所固有的模棱含混性质。参看《李维史论》，第2篇，第28章。（在马基雅维里所涉及的那个上下文背景下，李维在《罗马史》第5篇36，6，8及37，4那里，将“国与国之间的公法”与“人类公理”，当做同义词来交替使用。）

信，他们所投入的那笔钱，就是他们每个人所应该交纳的；这个纳税行为，除了他们每一个纳税人自己以外，没有任何旁人能够 194
作出见证。”[45] 一个人自己凭借道德良知，扪心自审，独自作出判断，他所应该做的是什么。但是，道德良知同时也对一个人自己的独自判断作出宣示，指出他是否已经做了他所应该已经做了的事。一个人的道德良知，是他自身内部的审判见证；在很多情况下，这个审判见证是他做了什么事的惟一审判见证，可以说在所有的情况下，这个审判见证，都是关于他所相信的究竟是什么的惟一见证。基督教徒们的善和宗教，是与一个信念相联系着的，那就是，一个人所做的每一件事，或者一个人所相信的每一件事，都不仅由这个人自己来见证，而且也由上帝来见证。正如我们所会期待到的，马基雅维里对于上帝的见证保持沉默，或者对于道德良知与上帝之间的关系保持沉默。我们由此不禁要探究，马基雅维里对于道德良知的地位，究竟持有什么想法：它是属于整个人类所固有的自然禀赋构成，抑或属于某种特定类型的人们所固有的自然禀赋构成？或者，即使它不是某种特定类型的社会的产物的话，它是不是一般社会的产物？道德良知将以何种观点，来决定一个人应该做什么事？一个人经受他自己的道德良知的判决，这为什么重要，这有什么意义？为了解答这些问题起见，我们不能不将马基雅维里对于道德问题的分析，作一个概括扼要的叙述。我们首先要注意到，他谈到了人们在遭到背叛或者受到不公正对待时所感受到的痛苦折磨，而与此同时，他却并没有谈到道德良知所带有的痛苦折磨。他在这样

---

45 《李维史论》，第1篇，第55章(210—21.)。在那个古代例证中，马基雅维里两次提到阿波罗(除了关于罗马宗教的那个部分即第11—15章之外，《李维史论》第一篇对于阿波罗，或任何其他神，或诸神作为一个整体，从未予以提及)；更为令人惊愕的是那个现代例证对于上帝所保持的沉默。

做的同时指出，背信弃义所带有的邪恶，事实上属于一种符合自然的必然性所造成的效果[47]。如果人类受到驱使，不可能不负有罪孽的话，那么他们就没有理由，去为了身负罪孽而感到道德良知方面的内疚和谴责。如果人类的善和道德良知，分别属于两种不同的秩序系统的话，那么有些邪恶，就有可能心安理得，不受道德良知的侵扰触动。这个结论，可以从马基雅维里所提供的关于恶名昭彰的、除此以外心满意足的罪犯的诸多详细故事那里，得到验证确认。一个好的道德良知的满足感，并不是在所有的情势之下，都像制胜凯旋的惬意愉快或者复仇报应的惬意愉快那样令人感到满足。对 *coscienza*［道德良知］的第三次提及，出现在一个已经不再带有明显的基督教色彩的上下文之中。拉丁人密谋策划，准备对罗马人发动一场叛乱。罗马人对此有所觉察，于是就请那些拉丁人派遣一些拉丁公民来罗马磋
195 商。这样一来，拉丁人遂得以知悉，罗马人业已知悉他们的阴谋。这些拉丁人已经知道他们违反罗马人的意愿所曾经做过的很多事，或者按照字面上的意思来说，他们已经意识到他们所做过的这些事。最初，拉丁人暗中所进行的叛乱策划，只有他们自己知悉；其后，罗马人对此同样也得以获悉，而拉丁人对于罗马人业已获悉的这个新的情势，尚且蒙在鼓里；最后，拉丁人同样也获悉，罗马人业已觉察到他们的阴谋。仅仅是由于拉丁人与罗马人"共同知悉"他们双方都知道了拉丁人的这个密谋，这些拉丁人才可能在道德良知方面，感受到内疚和谴责。但是在事实上，这些拉丁人并不惧怕。他们之所以无所顾忌，并不是由于

47 《李维史论》，第1篇，第30章，该章是关于背信弃义问题的那个部分的中心章节。至于感念这个论题所带有的重要意义，见马基雅维里的《关于忏悔的一个劝诫》

罗马人一直对他们践踏正义,或者并不是由于他们对于他们自己所从事的事业的正义性怀有信念,而是由于他们一方面意识到他们自己所拥有的力量,另一方面意识到罗马人所拥有的力量。这个事件确实证明,他们没有"妥善地估量权衡他们自己的力量"[49],从而进一步证明,他们有理由在道德良知方面感到内疚和谴责,因为他们知道,罗马人已经识破了他们的图谋。按照马基雅维里的看法,道德良知会不会是以对于人的力量与上帝的力量之间的关系的真知为基础的?如果是这样的话,那么所谓道德良知所指的,就会是审慎德行,这种审慎德行,从关于上帝势不可挡的力量的知识那里得到匡正,而上帝,则惩罚违反他的意志而采取的每一个行动。毫无疑问,马基雅维里笔下的一个人物,确实曾经将道德良知定义为对于地狱的恐惧感。[50]《李维史论》对道德良知的最后一次提及,出现在分析探讨阴谋问题的那章。基督教指示人们,不准策划谋反哪怕是邪恶的君主,塔西佗劝诫人们,不宜策划阴谋反对哪怕是邪恶的君主,尽管如此,仍然有"很多人试图"从事这种阴谋活动。马基雅维里希冀为这种指令与这种劝诫提供论证支持,以便做到无论这个指令自身还是这个劝诫自身所都未曾做到过的事,而他所诉诸的途径则是指出,普通的审慎德行强有力地劝阻人们,不要策划阴谋反对君主。反对君主的阴谋活动,不同于譬如反对祖国的阴谋活动,是迄今为止最为危险的活动。这并不意味着,所有反对君主的阴谋活动都注定要失败,这也并不意味着,如果这种阴谋活动得逞,成功的酬答与阴谋者所付出的辛劳折磨相对比,是得不偿失的。如果阴谋活动完全得逞的话,它们的恶名昭彰本身,就

---

[49] 《李维史论》,第2篇,第14章,第15章,第23章卷首。

[50] 《佛罗伦萨史》,第3篇,第13章

会有助于抵消它们的罪恶性质，它们可以带来的酬答，将会大大超过任何其它活动所可能期望带来的酬答，而考虑到这个事实，我们就可以说，阴谋活动与所有其它罪行相比，都截然不同。因此我们可以说，成功的阴谋活动，撼动着关于惩戒司法制度的常识观念。此外，阴谋活动属于这样一种活动，参与其中的人们，共同分享或"共同知悉"一个犯忌的机密，或者说，其中必然存在
196 着所谓 *conscii*［共同知情者］。在这个章节谈论实施阴谋的过程中所要经历的危险的那个部分里，马基雅维里明言谈到了道德良知问题。在第一个例证中，他提到一个阴谋者，这个阴谋者愿意去杀害美第奇家族的一个成员，但是不愿意在教堂里下手；虽然马基雅维里没有明说，但是那个人似乎在他的道德良知方面，有所踌躇顾忌；他的道德良知反对亵渎神圣，但是不反对杀人行为。随后，马基雅维里转而去分析实施阴谋的过程中所要经历的一些危险，这些危险，是由于勇气方面的失败以及审慎方面的缺乏所造成的。勇气方面的失败，既可以是由尊崇敬畏所造成的，也可以是由胆怯懦弱所造成的；或者，如同马基雅维里通过他提供的例证所说明的，尊崇敬畏可以致使一个人猥琐邪恶；处在这种情势之下，人们就会不清楚，使得他们裹足不前的，到底是什么；因为使得他们裹足不前的，其实是权势力量与仁慈谦和的某种神秘叵测的混合作用。我们既不能够说，勇气方面的失败，产生于勇气方面的缺乏，我们也不能够说，勇气方面的失败，产生于审慎方面的缺乏，但是我们可以确定无疑地说，这个失败，产生于"头脑内部的某个紊乱失序"。在转向这个论证的另一个部分之后，马基雅维里谈到了他自己所怀有的尊崇敬畏，即他对一位名叫希罗狄安的历史学家所怀有的尊崇敬畏，希罗狄安的权威，诱使他去相信假如没有希罗狄安的权威他就永远都不会去相信是可能的事。在转回到这个论证此前那个部分

的时候,马基雅维里谈到对于执行阴谋所构成的另一些危险,这些危险是由所谓"虚幻想像"所造成的。那些密谋反对恺撒的人,之所以企图在错误的时机谋害他,是因为他们走火入魔,受惑于"一个虚幻想像":他们错误地相信,恺撒已经知悉了他们的阴谋。这个虚幻想像,是由对于一个偶然事件作出的错误解释所构成的。这个错误解释,来源于那些阴谋者"已被玷污的道德良知",就是说,是由于他们相信,他们的机密,可能已经被一个不以为然的见证者所目击。[30] 这些古代罗马人之所以经受自我良知谴责,究竟是因为他们意识到,他们自己的行为不正当,还是因为他们惧怕,他们的阴谋被世间的凡人们所窥探识破?马基雅维里迫使我们提出这个问题,但是他没有予以解答。就目前而言,我们提出,马基雅维里试图用一种审慎德行,来取代道德良知,或者取代宗教,而这种审慎德行,往往与熟识世俗利害的露骨精明盘算,彼此半斤八两,难分上下:所谓"真实的途径"的真实内涵,不是服从上帝的铁的永恒法则,而是顺应时势,因利乘便。[31]

我们不可能因为考虑到马基雅维里在当代罗马和当代佛罗伦萨所看到的那些事,就对马基雅维里的论证所具有的不充分性质,予以宽恕,轻易放过。因为他知道,使得他可以去谈论意大利的腐败的那些恶名昭彰的事实,同时也证明了基督教在意大利的腐败。在历史上的所有时代,基督教信徒们从来都难以 197
避免对《圣经》的学说作出错误的使用,而如果我们将这种难以描述的错误使用考虑在内的话,那么我们似乎就在某种程度上,

---

[30] 《李维史论》,第 3 篇,第 6 章(338,340,343,344,349—354);参看第 3 篇,第 25 章(401)。参看本书上文第 145—146 页。

[31] 比较《李维史论》,第 3 篇,第 9 章(362);第 2 篇,第 2 章(237)。

比较有道理去谅解马基雅维里的论证的不充分状态了，但是这种谅解，仍然是理由不足的。无论如何，今天的读者，只要对于《圣经》有所理解的话，那么他们中间的很多人，对于马基雅维里的主张，与其说会感到意外震动，不如说会感到惊异愕然。这些读者已经不仅习惯于在《圣经》学说的核心部分与《圣经》学说的外围部分之间作出区分，而且也习惯于将那个外围部分，作为没有必要的内容或者作为虚幻神秘的内容，予以摈弃。对于这个界限的合理性，马基雅维里并没有意识到。[2] 晚近的神学日益倾向于否认，神明惩戒的内容，可以超出作为疏离上帝或忘却上帝的自然后果或必然后果的悲苦凄情的这个范围，或者可以超出一种不紧贴上帝、不信赖上帝的生活方式所带来的空虚感、虚荣感、可憎的或绚丽的悲苦凄情，或者绝望感。同样这种神学，在降低着天道的地位，结果是，上帝除了等待人类回应他的召唤以外，允许人类能够在没有进一步的神谕干预的情况下，自行安排他们的命运，而这种神学往往通过这样做，来解决天道的全知全能与人类自由之间的关系中所必然蕴涵的困难。马基雅维里在天道问题上所作的提示，涉及到关于天道的一个观念，根据这个观念的看法，上帝就像一个公正的国王治理他的王国那样，在确确实实地治理着整个世界。他对于一个事实完全不去注意，

[2] 《圣经》的核心部分与外围部分之间的区别，代表着《圣经》的原始学说与其后的改动歪曲之间的区别；在核心部分与外围部分之间的区别中，所谓原始学说的涵义，要么指的是《圣经》所予以明文阐发的学说，要么指的是《圣经》学说的一个组成部分，这个组成部分业已由历史比较语言学与心理学的联合论证，确认为《圣经》原始学说。尼采在受到这种高级学术批评的精神的感召之后断言，罪孽感与惩戒的观念，在"《福音书》的心理学"那里，本来并不存在。（这个断言出现在《反基督徒》的一个部分中，而这个部分，则令人惊异地恰巧是第33部分。）存在于尼采对基督教的批评与马基雅维里对基督教的批评之间的至关重要的区别在于，马基雅维里将罪孽感与惩戒的观念，视为基督耶稣的学说的本质部分。

这个事实就是，具备思索头脑的信徒们，从来都将豺狼当道、生灵涂炭，视为天道秩序之谜的一个本质组成部分。他倾听着所谓“所有拿起宝剑的人们，都将葬身剑下”的说法，然后回答说，“但是那些不去拿起宝剑的人们，同样也将葬身剑下”，此时此刻，我们仿佛可以看见，他就站在我们面前：他不曾停顿下来考虑一下，只有第一种人，即诉诸宝剑的那些人，才将自己的命运，完全交付给宝剑去判决，所以，鉴于这种人看到，没有任何复合体能够永恒不朽，因此只有这种人才在为自己的覆亡命运作出宣判。

马基雅维里的《佛罗伦萨史》中的人物，明言将上帝明镜高悬的正义性，既理所当然地视为他们反对他们的敌人所确实取得的和所希冀取得的成功的根源，又理所当然地视为他们自己遭遇厄运的根源，同时也明言将他们所取得的成功，理所当然地视为他们所从事的事业拥有正义性的证明。[13]《佛罗伦萨史》这部书，是奉献给出身于美第奇家族的教皇克莱门特七世的，在这同一部书中，马基雅维里以他自己的名义，在没有使用诸如“看来似乎”这样的限制性表述的情况下，两次明言谈到上帝在他的天道与正义相关联的范围内，让人们对于他的存在表示关注。
第一次谈论，出现在一个附录里，该书在这个附录之前所叙述 198
的，是土耳其人攻占君士坦丁堡所造成的后果，以及基督教国家的军队在贝尔格莱德对土耳其人所取得的胜利所造成的后果。可以说，这两个事件，最为辉煌地展示了该书中提到的人类武力所拥有的强大力量。当时，由于土耳其所构成的危险，人们在意大利已经放下了武器，而在这个时候，上帝似乎怀有意愿，由他

[13] 《佛罗伦萨史》，第4篇、第7章；第6篇，第20—21章；第7篇、第4章，第17章、第18章；第8篇、第10章、第11章。

自己来拿起武器，实行干预。霎时间天公震怒，飓风暴雨，飞沙走石，"自然的与超自然的"可怖力量，同时施威肆虐，托斯卡纳顿时惊恐万状，人人危惧，认定世界末日已经降临；全国栋折榱崩，疮痍满目，但是丧生的人数却并不多。"毫无疑问，上帝的意图，是对托斯卡纳加以恐吓威慑，而不是加以毁灭严惩。"他的期愿是，"如此略露峥嵘，施以颜色，应该足以提醒人们，不要忘乎所以，忽略他的巨大力量"。第二次谈论这个问题，出现在马基雅维里对于1480年发生的历史事件所作的叙述中。佛罗伦萨从来没有经历过当时那样严重的局面，濒临失去它的自由，不仅作为"一切事务的敏锐阐释者"的佛罗伦萨民众这样判定，甚至连佛罗伦萨当时的领袖集团，同样也这样判定。而美第奇家族则陷于特殊的危险处境之中。"但是，在类似的凶险绝境中（对佛罗伦萨）一贯予以特别眷顾的上帝，制造了一起令人意料不到的事件"，这个事件，将教皇及佛罗伦萨的其他敌人的注意力，引导到了别的方面去。上帝所借以将佛罗伦萨从教皇和他的盟友们手中挽救出来的那个意外事件，指的是土耳其人在奥特朗托的登陆，他们洗劫了这个意大利城邑，屠杀了所有的居民，他们的"好的骑兵"践踏了当地的大好乡野。上帝对于佛罗伦萨的特殊眷顾照拂，表现在他不惜征用异教徒的力量，来威胁他自己的代理人教皇。在最高的拯救者示以惩戒之后，教皇变得温顺驯服，心甘情愿，本着最大的怜悯之心，将佛罗伦萨人接受进他的怀抱。[51]

但是我们还是返回到《君主论》和《李维史论》那里去，在这

[51] 《佛罗伦萨史》，第6篇，第34章；第8篇，第19—21章；参看《佛罗伦萨史》，第1篇，第11章。见下文注[55]中对于《佛罗伦萨史》第8篇第36章的提及。在阅读马基雅维里关于君主这个概念本身或者关于某个君主的说法时，我们必须无时无刻不考虑到，如果将这些说法应用到上帝的身上的话，它们将意味着什么。至于所谓"好的骑兵"，参看本书上文第181页。

两部书中，马基雅维里陈述了“他所通晓的一切”。他关于天道天命问题的学说[15]，可作如下扼要概述。鉴于人被符合自然的必然性所胁迫，不能不对他人背恩忘义，那么他就也没有理由对上帝信守恩义。这是因为，如果身负罪孽的状况，具有符合自然的必然性的话，那么我们就别无选择，只能将邪恶的起源，归咎到上帝的身上去；我们不能将上帝，描述为纯粹的善，或者描述为至高无上的善，而否认这种至善自身内部，同时也蕴涵着任何邪恶。我们不能期待人类，由于受到了他们并非当之无愧的眷顾赐福，就对上帝感恩戴德，因为他们同样也蒙受了无尽的苦难，而这些无尽的苦难，同样也不是他们所罪有应得的。这些眷 199
顾赐福或者无尽苦难，并不是人类的审慎德行或者愚蠢错误所带来的，它们的根源，在于必然性而不在于上帝，或者在于司掌着上帝的必然性，或者在于蕴涵在上帝之中的必然性，而首先是

[15] 至于马基雅维里关于超自然的奇迹的观点，见本书上文第73—74页及第145—146页。只有在“一个人”施加“某种极端强大的力量”的情况下，一个腐蚀腐化的情势局面，才有可能改善好转：“我不知道，这种改善好转是否确实曾经发生过，或者究竟是否有可能发生；因为我们看到，……即使这种改善好转确实曾经发生过的话，……它也是凭借着一个在当时活着的人的德行才干，才得以发生的。”（《李维史论》，第1篇，第17章(142)。一个超自然的奇迹，就是一个根源在于上帝的事件，即所谓“根源干脆深藏不露”（参看吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于旧约“以西结书”的布道》，第42篇），而考虑到这个事实，我们遂注意到，马基雅维里很少谈到玄秘莫测的根源或者玄秘莫测的德行。他在《李维史论》第1篇第3章里所谈到的玄秘根源，是在一段时间里隐藏（*occulta*）着一个恶毒行为的那种根源；这种根源，可以是一种欺骗或者一种恐惧。（《佛罗伦萨史》，第1篇，第3章卷尾。）在《李维史论》第1篇第58章和第2篇第32章中，马基雅维里在某种程度上言之有据地断言，玄秘莫测的德行确实存在（“表面上看上去”，“我们可以判断说，事出的原因，更可能是由于一个玄秘莫测的德行……”）；同时见《佛罗伦萨史》，第8篇，第18章。《佛罗伦萨史》的最后一部分（第8篇，第36章），载有一篇致高贵的洛伦佐的颂辞，高贵的洛伦佐享有“命运机遇之神和上帝最高等级的眷顾垂爱”，而在这篇颂辞中，马基雅维里以异乎寻常的频率，使用了“奇迹”或“奇迹般的”这类提法。关于“超自然的奇迹”的涵义，同时参看《李维史论》，第1篇，第29章(161)。

在于偶然机遇，而不在于人类的优点功绩或者缺点过错。只有在由公正的人们来统治的地方，我们才可能看到公正的酬答报应。除此以外，所有其它公正的治理方式，都只是海市蜃楼，虚无缥缈的幻想而已。公正的人们所行使的有效统治，倚赖于好的武力，倚赖于人类的审慎，在某种程度上倚赖于好的机遇。世界上不存在哪怕一丝一毫的证据，可以支持关于命运机遇之神青睐正义甚于青睐非正义的论断。上帝不是判官，上帝甚至不是仲裁，他只是一个中立者。如果说极端的非正义行为，确实激发起人们的憎恨、抗拒以及复仇欲望的话，那么，完美无瑕的正义，就同样确实会束缚政权的双手，致使国家瘫痪；国家只能通过正义与非正义之间的某种审慎明智的结合，来加以治理。上帝的恻隐眷顾，与最为强大的群体同在，这并不意味着，他的恻隐眷顾，与人数最为众多的群体同在。代表着神明来替天行道的，是德行才干，是人类自身的德行才干，是偶然机遇。

马基雅维里在《君主论》的最后一章里谈到，为了协助意大利人赎救他们的国家，上帝都做了些什么。在那里，他提到某些异乎寻常的、没有先例的事件，这些事件，与从埃及通往希望之乡的路途上所发生的那些超自然奇迹相似。然而，在基督教《圣经》所记载的超自然奇迹与马基雅维里笔下的异常事件之间，存在着一个具有决定性意义的区别。《圣经》所记载的那些超自然奇迹，确实佑护了以色列的儿女，使他们不受敌人伤害，使他们不致在沙漠上迷失路途，使他们免遭饥渴之苦，从而协助他们，安全抵达希望之乡。马基雅维里笔下的那些异常事件，与意大利人当时的需要，并没有显而易见的关联；这些异常事件，看起来完全没有发挥什么作用。关于教会君主国，马基雅维里说，在它们不设防御的情况下，它们之所以没有被人从它们的统治者手中夺走，是因为它们在上帝那里，得到褒扬和庇荫；稍后他说，

任何君主国,如果手中不握有属于自己的武力的话,就不可能享有安全,国家存亡就完全倚赖偶然机遇,因为它们缺少能够在敌对冲突中忠实地保卫它们的那种德行才干;随后,他引证了塔西佗的一句话,这句话所涉及的是,没有以武力作为基础的力量,其声誉所带有的孱弱性质;塔西佗只是在谈论此岸世间凡人们的声誉;马基雅维里改动了原文,使之同时似乎也是在暗示天界诸神的声誉。[50] 在探讨通过触犯人类法律和神谕法律、通过罪 200
恶手段而攫取的君主国的那章中,马基雅维里描述了在我们眼中看来弑舅者利奥罗托所受到的迅捷惩处;然而事实证明,那个迅捷惩处之所以是可能的,只是由于利奥罗托的"冥顽憨直",以及由于契莎雷·鲍其亚在诉诸罪恶手段方面的阴险狡诈,棋高一着。马基雅维里在同一个上下文背景中,用他的信条解答一个疑问时说,阿加索克利斯在犯下罄竹难书的背叛行为和残忍罪孽之后,之所以还能够继续在他的祖国安然无恙地长期生存下去,是因为他对于他的残酷手段,实行了审慎明智的运用;上帝对他的图谋默许认可,所提出的异议,就像对契莎雷·鲍其亚一样微乎其微。[51] 罗马诸皇帝曾经使得一些人跻身高位,而这些人则反过来从事阴谋活动,去反对那些曾经使得他们荣耀显赫的罗马皇帝们,所有这些阴谋活动,最终都落到"阴谋者们恩将仇报、咎由自取、罪有应得的结局",也就是说,最终都落到一个坏的结局。但是,发生于更加晚近时代的一起类似的阴谋活动,却得到了一个好的结局。那么,今天恩将仇报行为所受到的报应,是否不如异教皇帝们统治时期那么切实有效?发生于现代

---

[50] 《君主论》,第11章(36),第13章(45)。参看本书上文第57—58页,第184—185页。

[51] 《君主论》,第7章(23,26),第26章(82)。

的另一次类型相同的阴谋活动，“本来应该得到一个好的结局”，因为当时的条件情势，对于阴谋的得逞高度有利；通过将古人与现代人加以对照比较，马基雅维里认识到，在成功与正义之间，并不存在必然的对应关系，而必然的对应关系，只存在于成功与不加修饰的严酷意义上的审慎德行之间。[58] 对于不加修饰的严酷意义上的审慎所作的考虑，可能受到对于死后惩罚报应的期待的影响，或者，更普遍地来看，可能受到对于灵魂不死的信仰的影响。马基雅维里通过如下事实，足够清晰地流露了他在这个论题上的观点，这个事实就是，《君主论》和《李维史论》，与马基雅维里的其它著述不同，在这两部书中，他不肯使用诸如“灵魂”[59]、“来世”或“彼岸世界”这些概念。国家的奠基者们，面临着两个奠基途径的抉择，王道与霸道，贤政与暴政：“一条途径使得他们的生活安全无虞，在他们身后赋予他们尊严荣耀，另一条

---

[58] 《李维史论》，第3篇，第6章(341—342，350)。

[59] 在《君主论》和《李维史论》中，他避免使用“灵魂”这个字，而与此同时，他在这两部书中，非常频繁地使用了“精神”。[雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》(第16版，第476页)提到一位作者，他谈到“他的精神或灵魂”；布克哈特补充说，那个时代的历史比较语言学，倾向于利用这个界限，来将神学置于尴尬窘迫的境地。]《君主论》全书对于“精神”最为密集的提及，出现在第7章；在《李维史论》的第7章那里，“精神”被当做“气质癖性”的同义词来使用，而在第1篇第45章(192)，马基雅维里则在“精神”与“气质癖性”之间作出了区分。参看《论战争艺术》第1篇(470)关于措撤的原则所作的论述；同时比较薄伽丘《十日谈》II.7靠近卷尾用“灵魂”对“精神”所作的取代，与《十日谈》I.6对于伊壁鸠鲁否认灵魂的无限永恒所作的提及。“精神”这个字在《李维史论》第3篇中出现的次数，比第1篇和第2篇的总和更为频繁；最为密集的提及，出现在第3篇第6章(25次)与第31章(8次)。在第3篇第31章里，我们惊愕地读到如下这句话，“他们的精神的猥委卑鄙，致使他们丧失了……他们的精神”；同时参见该章标题(“同样的精神与他们的同样的尊严”)以及《君主论》第7章(26)。《君主论》和《李维史论》这两部书，极少使用“精神幽灵”这个字；《李维史论》第3篇第31章，是提到“精神幽灵”的仅有的几章之一；关于对该章的诠释阐读，试考虑本书上文第148页

途径使得他们的生活不断遭遇困顿忧患，死后声名狼藉，遗臭万年。"[60] 这里的所谓"生活"，指的只是"此岸的生活"；生命一俟终结，遂无复所谓安全无虞抑或困顿忧患可言，无复所谓持续不断抑或间歇隔断可言，所留下的，只有声誉昭著或者恶名昭彰，而声誉昭著或者恶名昭彰，逝者已经无复与闻，已经不以为意了。虚幻想像中的共和国和君主国，其基础在于一个假设，即人类的行为，能够遵循他们所应该遵循的方式，马基雅维里在反驳这种虚幻想像的时候宣称，我们如果遵循我们所应该遵循的行为方式的话，那么我们就很有可能自掘坟墓，自取覆亡；[61] 他甚至没有暗示到，那些不遵循他们所应该遵循的行为方式的人们，可能遭遇永恒毁灭的危险。卷入阴谋活动所经历的危险，即痛苦折磨与事败身亡的危险，"远远超过所有其它类型的危险"，我 201
们因而必须补充一句说，也远远超过受到惩罚、打入无限地狱的危险。[62] 马基雅维里抑或相信，被打入无限地狱的危险，能够通过悔悟来得到避免，也许甚至可能通过临终之前的悔悟来得到避免？他在所著《关于忏悔的一个劝诫》中说："忏悔，是能够将人们的全部邪恶、全部过错洗刷的惟一补救手段。"在《君主论》和《李维史论》中，他甚至没有稍许暗示到这个可能性。

人人身负罪孽，如果这一点，只能作为罪孽的一个后果来加以理解的话，那么人在触犯他的原罪之前，必定曾经与他目前的状态，千差万别，大相径庭；他的激情必定曾经截然不同；如果事

60 《李维史论》，第1篇，第10章卷尾。比较该章靠近卷首对于"永恒不朽的尊严荣耀"的提及，与同处对于"永存的名誉封地"的提及。在第1篇第27章关于基督教的那个上下文背景下，马基雅维里谈到所谓"永恒的记忆"；在第1篇第29章的那个类似的背景下，他谈到所谓"永恒的声名狼藉"。

61 《君主论》，第15章。

62 《李维史论》，第3篇，第6章(343)。

实真是这样的话，那么按照目前的情况来看，人类最初就必须是按照上帝的形象创造出来的，而且整个世界就必须在时间上曾经有过一个开端：曾经有过第一个人，他并不是作为人来降生的。“世界萌生之初，居民稀少，人烟散居，状似兽类。”[63] 如果我们假设，马基雅维里在构思这句话时曾经记起，存在着性喜群居的兽类的话，那么他通过这句话就可能是在提出两个看法：世界萌生之初，人们既在散居，同时又状似兽类。况且，基督教《圣经》否认了关于世界之初人们（即亚当与夏娃）散居的说法。毫无疑问，马基雅维里关于世界起源的见解，不是《圣经》的看法，而是“伊壁鸠鲁学派”的见解，这个见解假设“物质”的永恒性质；我们假设物质并非创造出来的，从而就能够在不贬损上帝之善的情况下，来肯定邪恶的必然性，或者肯定罪孽的必然性。[64] 某些学者确信，我们只要假设，马基雅维里在上述这段话里，不过是在抄袭波利比乌而已，那么所有的困难，就都会迎刃而解了。马基雅维里的意图，其实是避免去提及波利比乌，我们认为这个事实极为重要，而除此以外，波利比乌也并没有说过，世界萌生之初，人烟散居，状似兽类。波利比乌的意思是说，世界萌生之初，人烟稀少，另外他说，只是到了后来，他们才像其它兽类那样，形成了群体。而最重要的是，他的意思已经很清楚，他所谈论的，并不是整个世界的萌生之初，而仅仅是世界目前所处的这个时代的开端，这个时代，始于整个人类几乎毁于一次浩劫之后；他并且明确告诉我们，这种浩劫业已发生过多次，而且还将发生多次。假如马基雅维里向我们明确提到了波利比乌的话，

---

63 《李维史论》，第1篇，第2章（98）。参看波利比乌：《通史》，第6卷，5.4—7

64 试考虑阿威罗伊：《柏拉图“理想国”评注》，E.I.J.罗森塔尔编，第1篇，11.3—6；第2篇，7.

那么我们就会倾向于相信，他在这里的意图是要说明，所谓“世 202
界萌生之初”，实际上仅仅指地球上文明生活目前所处的这个时代的开端，而在目前这个时代之前，曾经存在过其它类似的时代。在《李维史论》的上述那三个彼此呼应的说法的第一个说法中，他宣称说，天体、太阳、物质元素以及人类的运动、秩序和力量，亘古以来一直守恒，始终没有变化。在第二个说法中他宣称，人们始终在同一个秩序中问世、生活、死亡。在第三个说法中他宣称，在所有的城邑与所有的民族中，存在着同样的欲望和同样的癖性，并且必将永远存在同样的欲望和同样的癖性。26个章节之后，他不事声张，隐晦地表达了他对于世界起源的看法，他这样做所使用的途径，是去反驳一个论点，这个论点的提出，是为了去抨击一个最著名的论题，而那个最著名的论题，则肯定了人们耳目可及的宇宙万物所具有的永恒性质。在《李维史论》第136章卷首，他提到一个关于审慎德行的箴言，同时他提出，人们从来就具备同样那些激情，并且将永远具备同样那些激情，因此那些激情所造成的同样那些后果，即同样那些人类行为，自古就始终存在，并且将继续存在，除非那些人类行为，在某种程度上被后天的教化培育所更改匡正。[65] “据我判断，世界从来都是始终按照同样一个方式轨迹运作的，存在着多少恶，也就（从来都始终）存在着多少善。”[66]

我们刚刚引证的所有这些说法，几乎都不过是在表述他的判断而已，也就是说，几乎都不过是在不提供论证思路的情况下

[65] 《李维史论》，第1篇，“前言”(90)，第11章卷尾、第39章卷首；第2篇，第5章卷首；第3篇，第43章卷首（参看本书上文第1章注⑨）。比较第1篇第10章(124)，与但丁的《神曲·天堂》7.26。参看托马斯·阿奎那：《神学大全》，第1篇，q.95a.2及q.98a.2。

[66] 《李维史论》，第2篇，“前言”(228)。

表述他的结论而已。惟一的例外，是马基雅维里对一个赞同创世论的论证所作的概括反驳 “对那些认为世界的源头永恒无垠的哲学家们，我确信我们可以这样来回答，假如这样永恒无垠的上古，真的存在过的话，我们就有理由期待，只要不是有案可稽，可以证明那些年湮代远的记忆记录，是如何由于各种不同的原因而泯没失传的话，那么，世间就应该存在着历时超过 5,000 年的记忆记录。”[67] 一个赞同世界创始说的具体论证的薄弱不足，并不能构成充足的论证根据，去用来否定基督教《圣经》的记载 马基雅维里将我们的注意力，引导到“那些哲学家”的身上，他们告诉我们，世界永恒无垠，或者换句话说，世界的产生，并不具有切实原因。吉罗拉摩·萨伏那罗拉曾经提到当代一些“具备现实世界的智慧”的人们，他们断言，上帝不是世界的切实原因，而是世界的终极原因，他们还断言，在所有的人们中间，只存在着一个灵魂，换句话说，任何个人的灵魂，都不可能是永生不朽的 持有这些观点的那些人，是所谓阿威罗伊主义者[68]阿威罗伊主义的根本原则，在马基雅维里所处的那个时代，为关注思想
203 领域的人们所熟悉，就如同马克思主义的根本原则在我们今天这个时代所处的情况相类似。我们现在必须转向那些“阿威罗伊主义者”的著作，以便钩深索隐，充分揭示马基雅维里的含蓄

---

[67] 《李维史论》，第 2 篇，第 5 章(246、248)。吉罗拉摩·萨伏那罗拉的《关于旧约“以西结书”的布道》第 6 篇说，上帝创造了世界，这宛如就是发生在几年以前的事；世界所经历过的年代，“不过六千年上下”。

[68] 参看本书上文第 175 页。阿威罗伊宣称，上帝是世界的形式上的原因，是终极原因，而不是世界的切实原因，关于这个断言，见哈里·A. 沃尔弗森：《阿威罗伊关于第一推动力的散佚论著》，《希伯来统一学院年报》，第 23 卷，第 1 期，第 685 页，第 702 页，第 704—705 页。吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于旧约“出埃及记”的布道》，第 20 篇：“各种学派，形形色色：现代有托马斯主义者、斯科特斯主义者、阿威罗伊主义者，有如古代曾经有过斯多噶学派、逍遥学派等哲学流派。”

暗示所蕴藏的全部涵义，并且融会贯通，将那些表面上看上去风马牛不相及的否定性表述，彼此联系起来，因为如果我们不将这些含蓄暗示与否定性表述考虑在内的话，他的政治学说作为一个整体，就会显得牵强无稽，没有根基。那些阿威罗伊主义的著作，就其最重要的部分而言，并不比马基雅维里自己的著作，更为容易阅读诠释，更为容易窥悉涵义。

初看上去，马基雅维里似乎仅仅是在试图说明基督教《圣经》的学说与人类经验矛盾抵触，或者自相矛盾。他没有顾及一个可能性，即人类关于上帝与神明事物所作的论断，理所必然就带有自相矛盾的性质，他也没有对于他理解中的经验所带有的那些局限性，加以考察考虑。所谓“第一个人”，所谓“不是作为人来问世降生的人”，从本质的意义上来讲，在我们的经验中是找不到的，然而，昔日的伊壁鸠鲁学派，甚至今天不相信《圣经》的真理性的那些人们，却都愿意在发自经验的理念归纳演绎的基础上去承认，过去确实曾经出现过“最初的第一批人”，即曾经存在过并非从人那里问世产生的人们。马基雅维里提出《圣经》学说没有事实证据，从而超越了上述理念归纳的演绎方式。我们可以说，任何事实证据，只要不是最终得自于现象，而那些现象，只要不是永远袒露在光天化日之下供人审视，那么他对于这种事实证据，就予以武断的排斥。或者，让我们分析一下他所提出的一个说法：《圣经》中的以撒，倚赖倾听时就作出正确的判断，倚赖直接接触时就作出错误的判断，而马基雅维里则认为，我们倚赖倾听时，就会作出错误的判断，不仅如此，我们甚至在倚赖眼睛目击时，同样也会作出错误的判断，而且他认为，那些善于判断、能够作出好的判断的少数人，他们所凭借倚赖的，恰恰是直接接触；为了不被蒙骗，我们必须去接近带有蒙骗伪装的

事物，必须对于虚假幻觉具备免疫能力。[69] 他遵照他的批评准则，因而去认为，天启宗教的开端，如同所有其它开端一样，都不仅必然是不完美的，或者不仅必然在善的方面带有缺陷，而且不可能被人充分完美地来加以认知把握。对于罗马共和国的研究使得他认识到，罗马的奠基，不是单一的个人行为，而是持续不断的一系列奠基者的共同行为；这个见解，必须同时也适用于其它的复合体。[70] 假如我们断言，马基雅维里从来也没有听说过所谓神的感召，或者从来也没有感受到所谓神的显灵的话，那么，我们就会走得有些太远了，因为假如是那样的话，我们对于他关于道德良知所作的那些说法，就会无法作出解释了。但是他对于人的这类经验，拒不予以理睬，这一点则是毫无疑问的。如果一个人，他的道德良知反对亵渎神圣，但是不反对杀人行为，而我们来把他的这个案例考虑一下的话，那么我们就会变得
204 倾向于相信，按照马基雅维里的观点，对于道德良知的指令所作的每一个表述，都需要从外在于道德良知本身的其它方面去寻求支持。有鉴于此，传统神学涉及天启宗教的开端，注重客观事实方面的证据，确实是有道理的。

马基雅维里对于基督教的开端，并不明言予以分析探讨，而与此同时，他对于所谓犹太教的开端，却作出了明言探讨。他是这样来开始这个探讨的，即我们不应该对摩西加以理念处理，因为他只不过执行了上帝命令他去做的那些事而已，而且，只有放肆僭越、鲁莽轻率的人，才会去探讨教会君主国的问题，因为统治这些君主国的那些权威来源，层次更高，是人类思想所无法企

---

[69] 《君主论》，第 18 章(56—57)；参看《李维史论》，第 2 篇，第 13 章(265)，第 22 章(294)；第 3 篇，第 14 章(378)。

[70] 《李维史论》，第 1 篇，第 49 章；第 3 篇，第 49 章。见本书上文第 30 页，第 123 页，第 142—146 页，第 165—167 页，以及本章上文注40

及的。甚至连基督教教廷手中世俗权力的扩张，马基雅维里也只是在考虑到可能会有人向他咨询这个论题的情况下，才予以分析探讨的。[71] 虽然我们不能对摩西加以理念处理，"然而，他却理应受到钦羡尊崇，这种钦羡尊崇的理由，只在于使他得以蒙受与上帝通话的殊荣的那种天赐禀赋。"上帝发放天赐禀赋的时候，对于具体个人此前的品格素质，是否完全漠然置之，不予考虑？摩西本人，是否缺乏自身的美德？马基雅维里打发这些问题所采用的办法，是将摩西归入那些凭借自己的德行才干和自己的武力而成为君主的人们的行列之内。他接下去说，如果我们考虑一下诸如居鲁士这种人物的话，我们就会发现，这些人的行为与"特殊构成"，与摩西的行为与"特殊构成"并无二致，摩西曾经"有过这样一位伟大导师"，具体地说，就是上帝，而不是"开伦"。基督教《圣经》断言，在摩西与诸如居鲁士和罗慕洛斯这样的奠基者之间，存在着根本意义上的区别，而与此同时，凭借理性，却找不到这种区别：摩西的奠基基础，就像所有其它的奠基基础一样，属于彻头彻尾的纯粹人为性质。[72] 正如马基雅维里

---

[71] 《君主论》，第6章，第11章；参看《李维史论》第1篇第11章(128)中关于吉罗拉摩·萨伏那罗拉所作的类似论述。这一类说法，主要出现在《君主论》中，而不是出现在《李维史论》中。只是在《君主论》那里，马基雅维里才将我们的注意力，不仅引导到他所从事的事业所带有的危险性质上去，而且也如此清晰明白地引导到这个事业所带有的放肆僭越性质和鲁莽轻率性质上去。这一点，印证了关于《君主论》在某些方面比《李维史论》更为直抒胸臆、直言不讳的论点。

[72] 比较《君主论》第6章与第18章(55)。参看本书上文第93—94页，以及第3章注⑩。L.A.伯尔德所编的《君主论》(牛津大学版，1891，第55页)引用了英诺森·詹蒂利特的如下一段话："这个无神论者，无时无刻不在企盼，能够更有说服力地证明，他对于基督教《圣经》并没有信仰，他甚至曾经出言无状，亵渎神圣，竟敢声称摩西本人，凭借他自己的德行才干与武力，曾经使得希伯来人成为君主。"关于所有宗教的人为起源，参看《李维史论》，第2篇，第5章。

随后紧接着所说明的，国家属于自然事物：[23] 没有任何国家，具有一个超自然的基础，甚至连摩西所奠基的那个国家，也不例外。在奠基者们的生涯中，我们可以找到大量值得钦羡的地方，但是我们却找不到超自然的奇迹。摩西和居鲁士的“行为与生涯”表明，上帝对于他们所曾经给予的庇荫眷顾，并不多于上帝对于美第奇家族所曾经给予的庇荫眷顾，美第奇家族曾经受到的激励，来自没有先例的异常事件，而不是来自超自然的奇迹。或者说，如果我们坚持，一定要在摩西的生涯中找到超自然的奇迹的话，那么我们就必须同时承认那些据称在其他奠基者的生涯中也发生过的超自然奇迹。遵照某位残忍国王的命令，新降
205 生的摩西要被投入一条河里，然而他被救了出来；遵照某位残忍国王的命令，新降生的罗慕洛斯也要被投入一条河里，然而凭借

[23] 《君主论》，第 7 章(21)。《君主论》第 6 章与第 7 章的标题，联系着这两章的正文内容提出，摩西攫取他的君主国，所凭藉的是德行才干，而契沙雷·鲍其亚攫取他的君主国，所凭藉的则是偶然机遇。从第 7 章来看，契沙雷·鲍其亚的德行才干，对于他所取得的成功，具有决定性的意义；因此，他的行动所构成的这个例证，是马基雅维里为新的君主所能够提供的最好的箴言忠告。(《君主论》第 13 章卷尾提及“我以上提到的四个人”，即恺撒、海罗、大卫及查理七世，现在，马基雅维里又加上了马其顿的腓力，而这个提及，则使我们同时想起第 6 章关于“以上提到的四个人”的说法，那四个人是摩西、居鲁士、罗慕洛斯及忒修斯，马基雅维里在该章卷尾又加上了海罗；恺撒在第 13 章占据着摩西在第 6 章所占据的同样位置。马基雅维里在第 13 章谈到海罗时，将他称为“我以上提到的那些人之中的一个”。)恺撒跻身高位，荣耀显赫，所凭藉的手段看来包括伪饰与欺诈。由此可见，伪饰与欺诈，似乎是任何新的君主或者任何奠基者所必不可少的手段。这种手段曾经为居鲁士所使用(《李维史论》，第 2 篇，第 13 章)，他在《君主论》第 6 章与第 26 章中，是与摩西一起被提及的。马基雅维里将关于摩西的结论，留给读者去自行作出。马基雅维里在摩西与居鲁士所采取的所谓“行动”中，看到类似的共同之处；他在他们两个人的所谓“生涯”里，并没有看到类似的共同之处：在色诺芬为居鲁士所撰写的“生涯”中，居鲁士被表述为“人道精神”的一个典范楷模。见《君主论》，第 14 章卷尾；《李维史论》，第 3 篇，第 20 章(389)，第 22 章(394)。

超自然的力量，他也被救了出来。叙拉古的海罗，可以说是堪与摩西和罗慕洛斯相匹配的一流人物，作为一个婴儿，他身临绝境，凭借超自然的力量，他被喂养他的那些蜜蜂救了出来；在他后来的生涯中，其它凶兆异事，使得他出类拔萃，不同凡响[74]基督教《圣经》中所记载的那些超自然奇迹与显灵启示，与异教的那些超自然奇迹与显灵启示，其可信程度是相同的。如果说摩西和吉罗拉摩·萨伏那罗拉曾经与上帝直接对话的话，那么努马·庞皮利乌斯，就曾经与一位神话仙女对过话。马基雅维里既不相信有什么神话仙女，也不相信我们可以与上帝对话：我们所听到的，不是上帝所说出来的辞句，而是人所说出来的辞句。因此他说，努马·庞皮利乌斯是在伪饰，佯作在与神话仙女对话，他并且暗示，摩西和吉罗拉摩·萨伏那罗拉，其实是在掩耳盗铃，自欺欺人，硬说自己与上帝对过话。摩西和吉罗拉摩·萨伏那罗拉的所作所为，所倚赖的是他们自己的权威。在异教的腐蚀衰败与基督教的腐蚀衰败之间，并不存在本质上的区别。宗教属于一种欲望，一种癖性，它们在所有的民族里，都永远是同样的。[75]我们既在基督教中看到元老僧侣（*padri*），又在异教中看到元老僧侣。马基雅维里对德米特里与庞培作出相应的处理，同时又在涉及德米特里的一个问题上保持沉默，而在涉及庞培的同一个问题上，他却并不保持沉默，从而他引导我们去查询他的论证来源，而通过这样做，他遂使得我们意识到，雅典的民众颁布决定，给予德米特里以“救世主兼上帝”的称号。按照李维的说法，

[74] 比较《君主论》第6章、第26章与李维《罗马史》第1篇4.3—4；查士丁：《腓力史节录》，第23篇，第4节。

[75] 《李维史论》，第1篇，第11章、第12章(129)、第13章(133)。参看第1篇，第39章，该章通过泰伦提尔乌斯的例证，与第1篇第13章互相联系。参看本书上文第74页，第146—147页。

伊庇鲁斯的亚历山大之所以前往意大利，是因为他希冀逃避由朱庇特的一个显灵启示所造成的覆灭命运；而在马基雅维里的笔下，他之所以前往意大利，则是因为他受到流亡者的蒙骗：一方面，是一些人，他们对于返回他们的祖国，满怀信念与憧憬，从而将祖国，拱手献给可能帮助他们的任何人，另一方面，是古代的显灵启示，在这两者之间，并不存在根本意义上的区别。[79]

按照马基雅维里的说法，《圣经》基督教与异教之间存在着一个共同点，即它们的起源都只不过是人类的此岸行为而已。至于它们之间的本质区别，他所首要关注的，在于政治方面。在罗马共和国，不存在与《旧约全书》中独立的教士和先知者集团以及独立的基督教教士集团相对应的势力，但是在某些方面，这些独立的宗教势力，却与罗马共和国的某个"第三种"力量相对应，这种"第三种"力量，有别于接受罗马诸皇帝治理的君主和民众，也就是说，这些独立的宗教势力，与罗马共和国的士兵阶层相对应。基督教与异教的本质区别，就是通过教士与士兵之间的鲜明对照来体现的。所谓"武力与人"在异教的罗马所占据的压倒优势地位，可以解释为什么罗马人在国家防御方面，不太需
206 要"别人"的援助，或者可以解释为什么他们不太倚赖城堡要塞

[79] 《李维史论》，第1篇，第8章(116)，第49章(199)；第3篇，第5章(336)，第8章(359)。比较《李维史论》第1篇第59章(222)，与普卢塔克的《德米特里》第10章及第13章。比较《李维史论》第2篇第31章，与李维的《罗马史》第8篇24.1，6，14—15。我们在李维《罗马史》第33篇33中读到，在提图斯·昆底厄斯被希腊人称颂为他们的解救者的时候，他大约33岁；希腊人表达了如下观点："世界曾有一个民族，甘愿付出代价，不惜承担危难，不辞备尝艰辛，去为异族的自由而战，它以自由为己任，不仅仅局限于帮助邻邦，而且还不远万里，为遥远的异邦扶危济困。据称先知一呼，希腊和亚洲，所有国度，顷刻摆脱枷锁；怀抱此种憧憬希冀，必须赴汤蹈火，义无反顾；实现此种憧憬希冀，足证心坚石穿，足证古人天相。"参看本书上文第3章注③。

以及精神上的慰藉，或者可以解释为什么他们与现代人相比，不太任凭命运机遇来摆布。让我们再一次概括马基雅维里的首要论断：异教有益于此岸世界的全面胜利，而基督教则将整个世界置于孱弱不堪的境地。[77] 鉴于一个社会的品质，是由它的统治阶层的品质来决定的，或者说，是由它的“君主”的品质来决定的，因此，我们就必须将异教（或者无论如何至少是罗马异教）与基督教之间的区别，追溯到一个事实那里去，那就是，在罗马，一个尚武好战的贵族集团占据着优势的统治地位，而就其起源而言，基督教则是一个不尚武好战的大众运动。基督教教廷在那些意大利城邑里，偏袒庇荫这个大众的势力，而反对贵族势力，对于马基雅维里来说，这一点绝不是偶然的。在罗马相当于吉罗拉摩·萨伏那罗拉的那个人物，是平民领袖弗吉尼乌斯；但是，只要罗马不被腐蚀腐化，诸如弗吉尼乌斯那样的人，就永远都不可能发挥吉罗拉摩·萨伏那罗拉在佛罗伦萨所发挥的那种作用；罗马有自己的元老院，它在引导提醒民众，使他们不致被人蒙骗。于是异教与基督教之间的区别，似乎就扎根于政治上的“癖性”的根本区别之中，即扎根于显贵阶层的“癖性”与民众阶层的“癖性”之间的根本区别之中。马基雅维里愿意去褒扬民粹主义的格拉古兄弟的动机意图，但是，他不可能去褒扬他们的审慎德行，这是因为，权且撇开他们所犯的具体错误不谈，上层权贵针对微末弱者所占据的优势统治地位，对于社会的强健有力，具有不可或缺的本质意义。[78]如果确实按照马基雅维里所断言，不具

---

[77] 见本书上文第 176—177 页，第 184—185 页。参看《君主论》，第 10 章（34），第 13 章（44），第 19 章（60，61）；《李维史论》，第 2 篇，第 30 章卷尾。

[78] 《君主论》，第 12 章（42），第 22 章（74）；《李维史论》，第 1 篇，第 4 章（104），第 37 章卷尾，第 45 章，第 47 章（197—198）；《佛罗伦萨史》，第 3 篇，第 1 章。参看

备武力的先知者必然会失败的话，那么我们就必须要说，基督教就其起源而言，是一个失败了的大众运动，基督教是通过试图将它自己的失败阐释为胜利，来赋予自己以纯粹的宗教特征的。“所有的历史”，甚至“所有的作者”，都指责大众反复无常、不能持恒。李维曾经列举曼利乌斯·卡皮托利诺斯的例证，来说明罗马平民起初支持曼利乌斯·卡皮托利诺斯，随之又把他处死，而最终，在死刑执行之后，他们却又对他寄予极度深切热烈的怀念。面对这个指责，马基雅维里将罗马平民与其它国度的平民加以区别对待，而为罗马平民作出辩解：罗马民众之所以处死曼利乌斯·卡皮托利诺斯，是因为他从事了煽动叛乱的活动，而他们怀念他，则是因为他的德行才干。“假如曼利乌斯·卡皮托利诺斯在如此深切热烈的怀念之中得以复生的话，那么罗马民众依然会对他判处同样的极刑。”如果我们回到李维那里的话，我们就会获悉，那些平民几乎将曼利乌斯·卡皮托利诺斯奉若神明，宛如他是朱庇特的化身，而且，他们将曼利乌斯·卡皮托利诺斯被处死之后所发生的一场瘟疫灾祸，归咎于“它的救世主的鲜
207 血”对罗马山所造成的玷污。[23]

本书上文第 113 页，第 127 页，第 150—153 页。

[23] 《李维史论》，第 1 篇，第 58 章（217—218）、第 8 章（116）；参看第 2 篇，第 2 章（237）。见李维：《罗马史》，第 6 篇，16.2；第 8 篇，17.5 及 20.16。参看本书上文第 3 章注释。紧接着《李维史论》第 1 篇第 58 章，即在第 1 篇第 60 章中，马基雅维里让他笔下的瓦莱里乌斯·科尔维努斯谈论所谓“血缘的酬报”，而在李维（《罗马史》，第 7 篇，32.14）笔下，他所谈论的却是“出身的酬报”，而通过这样做，马基雅维里遂将我们的注意力，引导到所谓“救世主的鲜血”的说法上去。在《李维史论》第 3 篇第 22 章里，瓦莱里乌斯·科尔维努斯（马基雅维里在这里暂时将他称为“普布利科拉”（瓦莱里乌斯·普布利科拉，另一位罗马执政官））与作为那种严酷的军事首领的代表人物的曼利乌斯·托尔夸特斯形成对照，被表述为那种温和的或慈悲的军事首领的代表人物（参看李维：《罗马史》，第 7 篇，40.3）。至于马基雅维里的思想中曼利乌斯·卡皮托利诺斯与曼利乌斯·托尔夸特斯之间的关系，参看《李维史论》，第 3 篇，第 46 章，以及本书上文第 163—165 页，以及第 3 章注释。

尽管马基雅维里承认，对于《圣经》基督教不能单纯只作政治方面的理解，但是他并没有否定关于基督教能够从其政治涵义的角度来描述的观点 甚至连《圣经》基督教与异教之间最显著的区别，即前者的一神论与后者的多神论，都带有某种政治上的特征。异教徒的万神殿，看上去宛如一个共和国，或者宛如一个共和国的统治集团，而基督教的上帝，则看上去宛如一位绝对君主。马基雅维里关于共和国与绝对君主国之间的区别的某些观察，可以被理解为一个关键，帮助我们把握他关于异教与《圣经》基督教之间的区别所作的判断 异教的特征，在于对当前的满足感，对此岸世界及其尊严荣耀的满足感，因而在于对个人的未来以及整个复合体的未来，对于他们的终极未来，所抱有的绝望感，而异教所为之奉献的，正是这个复合体的终极未来；异教徒所怀有的终极希冀，就是在眼前一个低度的此岸层面上所能够找到的权宜上的暂时安全；这是因为，鉴于人类的一切所作所为，其记忆或迟或早都将湮没澌灭，因此严格地讲，永恒的荣耀是不可能存在的。《圣经》基督教的特征，在于对当前的不满足感，在于关于当前、关于此岸世界不过是苦情罪孽的一个贮藏渊薮而已的信念，在于对完美纯洁的企盼，因而在于对此岸世界及其现状所怀有的一种鄙夷不屑的高贵态度，在于一种发自于终极胜利的前景或确定性的期盼，而基督教的那种鄙夷不屑的高贵态度，在异教徒们看来只可能是对于人类的憎恶。异教徒们关于大地之子安泰的寓言诗歌，与马基雅维里所作的判断彼此印证吻合：如果人在心灵上是具备武力的话，那么对他来说最有利的事，就莫过于坚实地立足于大地，不允许诸如埃及的赫拉克勒斯那些力量将他提到空中；人所应该做的，是去对人类世界的

命运机遇之神加以引诱试探．但是他不应该去试图征服天国。[81]

马基雅维里对于基督教《圣经》的批判，其所面临的特殊困难，集中在他用人道精神去取代谦卑驯顺的企图上面。他之所以否定谦卑驯顺，是因为他确信，这个美德贬抑了人类的精神地位。而他所理解的人道精神，则暗示了一种欲望，防止人类去超
208 越人的本质，或者降低人的生活目标。至于他对《圣经》的批评的其它成分，我们毋庸否认，它们都已经蕴涵在亚里士多德的学说内部了，并且业已经过那些熟谙《圣经》、拒不妥协的亚里士多德主义者所充实发挥。亚里士多德主义的上帝，不能算作公正；他不是通过下达指令来统治的，而只是通过自己作为终极目标来统治的；他的统治，其内涵在于认知，在于他对自己的认知。亚里士多德未予明言地否定了我们今天所谓宗教经验所可能具有的认知价值。在他的伦理学说中，虔敬精神不占有任何地位。按照他的看法，谦卑驯顺属于邪恶瑕疵。另一方面，他心目中与谦卑驯顺相对立的德行，不是人道精神，而是宽宏气度。

为了更清晰地揭示马基雅维里与亚里士多德之间的区别，我们必须对马基雅维里关于上帝及其各种属性的学说，加以研究考虑。让我们先来考察一下《李维史论》全书明言涉及上帝的那些说法。这类说法的第一个例证，出现在探讨罗马宗教的那个部分中（第 1 篇，第 11—15 章）。在罗马共和国内部，曾经存在着巨大的"上帝恐惧"；这个恐惧与"上帝的力量"相联系，它存在于一般的公民阶层之中，而不是存在于领袖集团之中。从这

[81] 参看《李维史论》，第 1 篇，第 29 章（160—161），第 53 章（208—209），第 58 章（221）；第 2 篇，第 5 章卷首，第 12 章（261）；第 3 篇，第 10 章。见本书上文第 130 页，第 157 页，以及第 1 章注㊳。

里的上下文背景来看，那些异教徒们所惧怕的，其实不是"上帝"，而是他们的"诸神"。按照马基雅维里的说法，莱格古士可以与上帝通话，而事实上，他是可以与阿波罗通话。努马·庞皮利乌斯曾经需要借助上帝的权威；因此他就佯装熟识一位神话仙女。异教徒们惧怕诸神，是因为他们相信，诸神能够为他们带来福祉与灾祸；而他们之所以抱有这种信念，则是因为他们相信，诸神能够预言人们未来的祸福。罗马平民很容易被人哄骗，相信诸神雷霆震怒，必须加以安抚。在某个具体的场合，"阿波罗以及某些其它回应"，提供了一项深具政治裨益的忠告：罗马人所听到的，是据称来自阿波罗的回应，然而不是阿波罗本人的声音。这种占卜预言术，曾经是罗马共和国享有福祉的原因。正如这里的上下文背景所表明的，这种占卜预言术，同样也曾经成为尴尬窘境、奇耻大辱的原因：不利的凶兆，使得士兵们惶恐丧胆，畏敌如虎。为了抗衡这种消极作用，古代的军事酋领们要么展示那些可怕事件的真实原因，即展示它们的自然原因，要么对这些可怕事件作出有利的阐释。总的来说，马基雅维里在《李维史论》关于罗马宗教的那个部分中告诉我们，对于上帝的力量与怒火的畏惧之情，或者对于诸神的力量与怒火的畏惧之情，可以是非常有用的；对于上帝或诸神是否真的强大，或者是否真的存在的这个问题，他保持沉默，不予触及。在《李维史论》第1篇对于上帝仅有的另一次提及中，他很难说打破了这个沉默："我 209
们将民众的声音与上帝的声音相类比，不是没有理由的；因为一个普遍的观点，凭借它的预示征兆，显然可以造成奇迹般的效果，仿佛民众仰仗某种玄秘莫测的德行才能，可以预知他们的祸福。"在《李维史论》第2篇，他只有一次提到过上帝或诸神；他是在转述一位异教作者关于罗马民众的信仰的观点时作出这个提及的。在第3篇中，他提到过一次上帝、两次诸神、三次阿波罗，

以及一次太阳神；所有的这些提及，都出现在他对于别人的观点的转述之中。[81]

由此可见，《李维史论》在具有决定性意义的方面，对上帝三缄其口，保持沉默，而与此同时，这部书对于天国，则作出了具有重要意义的很多断言。马基雅维里追随他那个时代的“占星术家”或者“科学家”，也许甚至超过他们所做的，用所谓“天”来取代上帝。[82]“天、太阳、元素以及人”，都在永远遵循着同样的“运动、秩序和力量”。这与一个事实并不抵触，那就是，“天”并非永远慈悲为怀；因为瘟疫、饥馑、洪水，都是由“天”以某种方式来造成的。这样我们就可以说，有些人比别人“更为得到天的青睐眷顾”。“世界上的一切事物”，即所有的物体和生命，没有例外，悉由天定；它们是否存活过它们的时间，不取决于“天”，而取决于这些事物自身的所为，取决于偶然机遇。“天”就是人类声誉所能够达到的顶点。[83]这些说法中没有一个说法必然是在暗示，所谓“天”是一个有思想、有意志的存在。《李维史论》中只有一段话，将“天”描述为一个有思想、有意志的存在，在这段话中，所谓“天”（*il cielo*），被当做《圣经》中所谓“那些天界”（*i cieli*）的同

---

[81] 《李维史论》，第1篇，第58章（219）；第2篇，第1章卷首；第3篇，第1章（330）、第2章（332）、第23章，第29章，第33章（416）；《论战争艺术》，第6篇（591—592）。参看本书上文第127—131页，本章上文注[49]，以及第3章注[65]及注[162]。

[82] 吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于旧约“出埃及记”的布道》，第10篇：“这些哲学家和占星术家企冀，要将所有能够感知的事物，解析出自然起因来，或者，他们将这些事物的源头，首先追溯到自然天界那里去，而不是首先追溯到上帝那里去。”《关于旧约“以西结书”的布道》，第46篇：“占星术家说道：注视天国，那就是我的上帝。”按照吉罗拉摩·萨伏那罗拉的看法，甚至连灵魂，也具有比天国更大的力量（德行才具）。

[83] 《李维史论》，第1篇，“前言”（90）、第6章（112）、第19章（147）；第2篇，“前言”（230）、第2章（238）、第5章；第3篇，第1章卷首。

义词来交替使用。关于"那些天界"，马基雅维里说，它们为人们攫取荣耀提供场合，它们形成判断，它们激励罗马元老院，它们具有目的，并且按照这些目的来采取行动。而现在，在马基雅维里将"天"与"那些天界"悄然等同起来的那个段落里，他则将这二者与命运机遇悄然等同起来。[64] 命运机遇与天，或者与覆盖笼罩一切的苍天穹隆，并不是同一回事。命运机遇可以说是于外在偶然事故方面治理着渺小的人类世界的女神。[65] 所以我们应该说，马基雅维里取代上帝所使用的，并不是天，而是命运机遇。

马基雅维里明言将《李维史论》的两个章节，专门用来探讨一个论题，我们可以将这个论题称为神学，它与宗教之间是有区别的。[66] 他在第1篇第56章中告诉我们，对于公众事务具有重 210
要意义的偶然事故，总会有"来自天穹的迹象"作为先兆，这些"来自天穹的迹象"包括神谕、启示以及超自然的奇迹。他在这里所谈到的那些事故，看来都是公众事务方面所发生的灾难，诸

---

64 《李维史论》，第2篇，第29章；参看第1篇，第10章卷尾，第11章卷首。

65 比较《李维史论》第3篇第1章，与但丁的《神曲·地狱》7.67—96。参看本章上文注⑩。

66 《李维史论》，第1篇，第56章；第2篇，第29章；这两个章节，都是它们各自所属的那个篇章的倒数第五章（关于存在于《李维史论》第1篇卷尾与第2篇卷尾之间的其它对应现象，见本书上文第3章注⑧）。第2篇第29章，是第1篇第56章之后的第33个章节。第1篇第56章与第2篇第29章的论证所赖以立足的那些李维所记载的故事，所处理的是同一个论题：这些故事都涉及在罗马人与布伦努斯所指挥的高卢人之间所发生的那场战争。在《李维史论》的全部章节标题中，上帝，或者诸神，或者天国，完全没有被提及；*fortuna*（命运机遇）在八个章节标题里被提到（第1篇，第23章；第2篇，第1章，第13章，第29章；第3篇，第9章，第31章），*accidenti*（偶然事故）在七个章节标题里被提到（第1篇，第3章，第16章，第39章，第40章，第56章；第2篇，第5章，第23章）；*caso* 只出现在一个章节标题中（第1篇，第22章），在那里，这个字的涵义不是"偶然机遇"，而是"情势状况"。

如异族入侵和君主辞世。马基雅维里提供了三个晚近发生于佛罗伦萨的灾难例证，然后又提供了一个发生于古代罗马的灾难例证，所有的这些灾难在发生之前，都有来自天穹的迹象作为先兆；显然，天道的先兆并不是天启宗教本身所特有的专利权。其中的一个佛罗伦萨灾难，有两个天道迹象作为先兆，而另外两个佛罗伦萨灾难，则各有一个天道先兆。在谈到晚近所发生的天道先兆迹象的时候，马基雅维里一口气讲了三遍，“人人都知晓”它们的发生。因此，重要的事故会有天道迹象作为先兆，这是无以否认的不争事实。困难在于这些天道先兆的根源。为了发现这个根源起见，我们必须具备关于自然事物与超自然事物的知识，也就是说，我们必须具备“我们所并不具备”的知识。[67] 马基雅维里没有排除一个可能性，即别人可能具备这种知识，或者可能曾经具备过这种知识。他在既没有表示接受也没有表示否定的情况下，将“某位哲学家”所提供的解释阐发，视为一个可能作出的解释阐发。按照这个哲学家的说法，苍穹大气之中，“孕育充满了灵知智慧，这些灵知智慧通过它们的自然力量（*virtu*），预知未来的事物，并且凭借着对于人们的同情恻隐，利用迹象征兆来警告他们，使得他们能够有所准备，有所防范”。[68] 这位哲学家并没有将天道先兆迹象视为超自然的奇迹，或者视为上帝所采取的行动。马基雅维里也没有作出任何提示说，他自己认为这些天道先兆是上帝制造的。苍穹大气之中的灵知智慧，可

---

[67] 参看本书上文第18—19页，第48页。

[68] 参看西塞罗：《论神之本性》，第1篇，第64节：“[（斯多噶学派的）波塞多尼奥斯]的看法是，人们进入梦境，计有三种途径，属于神明授意激励的结果：第一，该人的灵魂，由于与诸神的亲族关系，因而对于自己具有超人目力；第二，苍穹大气之中，充斥不朽的灵魂，业已清晰地打上真理的印记；第三，人们入睡时，诸神亲自与他们直接谈话。”同时参看皮埃特洛·彭波那齐：《论灵魂不朽》，第14节。

能是这些天道先兆的根源，而这些灵知智慧，则既不是诸神，又不是天国。包括命运女神在内的诸神，据认为可以预知灾祸，而这些诸神同时也据认为可以造成灾祸，然而天道虽然可以造成灾祸，但却不能去预知灾祸。[89] 另一方面，苍穹大气之中的灵知智慧，固然警告人们灾祸将至，然而那些灾祸却并不是它们所造成的，他们也无力阻止那些灾祸的发生；它们仅仅预知灾祸而已。那些天道先兆迹象，其实是上帝先知先觉的奇异产物，对于这一点，马基雅维里甚至连丝毫的绰约暗示，也没有稍许作出。按照我们那位匿名的哲学家的说法，这些天道先兆并不是上帝雷霆震怒的征兆，也不是诸神雷霆震怒的征兆。苍穹大气之中发射出这些迹象的那些灵知智慧，并不是由天怒来触发的，而是由同情恻隐来触发的。这些灵知智慧，既不惩戒人们，也不宣布惩罚。如此看来，这些天道先兆迹象就并不证明，天国里存在着震怒的诸神。对于马基雅维里所宣称的这些天道先兆可能作出 211
的这个解释阐发，与他的整个学说的构制用意，完全和谐一致，而这个构制用意，可以从他在《君主论》与《李维史论》中对于魔鬼与地狱，而不是对于上帝与天国，所保持的沉默中充分地展露出来，也可以从他对于神谕惩戒所保持的沉默中充分地展露出来。[90] 然而我们一刻都不能忘记，苍穹大气之中孕育着灵知智慧，这并不是马基雅维里所断言的；他在《李维史论》中所断言存在着的惟一具有灵知智慧、具有意志的存在物，就是命运机遇。尽管如此，这并不能解除我们的职责，我们必须要探究一下，他究竟为什么要将那些灵知智慧，指认为这些天道先兆迹象的一

---

[89] 《李维史论》，第1篇，第12章(128—129)；第2篇，第5章。

[90] 参看本书上文第188—189页。所谓苍穹大气之中的灵知智慧，可以提醒我们想起《新约全书·以弗所书》2：2中所谓“具有苍穹大气之中巨大力量的君主”的说法。《李维史论》，第1篇，第58章(219)。

个可能的根源。对于这个问题的答案，可以从这个尝试性的解释阐发所造成的切实后果之中展露出来。人类并不需要惧怕苍穹大气之中的灵知智慧，因为这些灵知智慧，怀有同情恻隐之心，而并不残忍可怖，人们所需要惧怕的，只是这些灵知智慧所预告即将要发生的那些偶然事故；这些灵知智慧发出先兆迹象，其用意并不是要诱发人们的忏悔之情，而是要唤起人们的警惕。因此，他所提出的这种解释阐发，有助于协助人们趋于强健有力，而不是有助于协助人们趋于优柔怯弱。他所提出的这种解释阐发，可能并非真实贴切；然而它肯定是具有裨益的。由此产生一个问题，这些天道先兆，为什么被诸如李维或他笔下的罗马人，频繁地阐释为表示诸神或上帝在震怒。马基雅维里是通过这里的上下文关系来回答这个问题的。在关于天道先兆的这个章节的前面，是《李维史论》的两个章节其中之一，在那两个章节里，他提到了基督教的道德良知，提到了位于个人内部的那个缄口沉默的见证；而在该章的后面，则紧随着一章，专门处理平民个人与平民作为一个行动中的整体之间的根本区别：李维曾经将这位个人，作为顺从驯服的例证来处理，而马基雅维里则是在说，这个人猥琐可鄙，优柔懦弱。[91] 懦弱的品格，不仅是相信神明天怒的结果，而且同时也是相信神明天怒的根本原因。

马基雅维里将他所提供的对于那些天道先兆的这个阐发解释，视为言之凿凿，不无道理，而这个阐发解释，对于人们所相信或者曾经相信过的所有各种天道先兆迹象，并不能完全自圆其说，贴切适宜。它不适用于吉利的占卜或先知预兆。看起来，吉利的、同时也是真实的占卜预兆，似乎不能够像凶兆那样，得到

---

[91] 关于《李维史论》第1篇第56章的上下文背景，见本书上文第109—110页、第193—194页以及第1章注③、第3章注㉔及第4章注㉓。

贴切确凿的验证。对于马基雅维里所提到的那五个例证，这个关于天道先兆的哲学阐释，甚至无法解释得同等贴切。据称，苍穹大气之中所孕育的灵知智慧，通过天道先兆迹象来警告人们，使得他们有所准备防范。按照中间那个例证的说法，老洛伦佐·美第奇逝世之前，"一枝来自天穹的神箭"，击中当地的大教堂，造成了严重的损害。如果说这个事件宣示了洛伦佐·美第奇之死的话，我们就很难理解，这个天道先兆，如何可能对洛伦佐·美第奇本人或者对佛罗伦萨人构成一个预警，使他们能够去避免洛伦佐·美第奇的死。这种解释的穿凿附会，在下一个例证那里，就显得更为牵强。索德里尼垮台覆灭之前，宫殿被雷电击中；索德里尼确实应该可能将这个天道先兆，视为向他报信的警告；然而按照马基雅维里的分析，即便真是那样的话，索德里尼其实也并不具备他在那种情况下赖以自救所应该具备的敏捷狡诈和残忍无情；无论是何种情况，那个先兆警告，反正都会是徒劳无益的。然而我们仍然可以说，洛伦佐·美第奇死前所发生的那个天道先兆，其实是向佛罗伦萨人所发出的警报，提醒他们当心洛伦佐·美第奇之死所可能造成的灾难性后果。尽管如此，我们却依然要问，马基雅维里作为不容否认的事实所提到的所有那五个天道先兆，究竟是否都具有同样的功效地位。马基雅维里谈到三个天道先兆，它们预示了现代法兰西人或古代高卢人对意大利的入侵。其中一个先兆迹象，是武装的斗士们在阿雷佐地区上空的一场角斗，据称这场战斗，不仅仅在阿雷佐一地，而且在托斯卡纳所有的地方，都有人目击见证。马基雅维里所提到的惟一由李维记载的天道先兆，得到一个平民的证实，这个平民深夜独处，听见一个令他毛骨悚然的超人声音。在马基雅维里所提到的天道先兆中，只有一个例证，既肯定真实可信，又可以轻易地证实关于天道先兆的那个试探性阐释，这个惟一的

例证，就是吉罗拉摩·萨伏那罗拉对于法国人行将入侵意大利所作出的预先警告[18] 然而，这个例证恰恰证明了窥探阐释天道先兆涵义的困难性，或者恰恰证明了在真正的天道先兆与彻头彻尾的偶然事故之间作出辨别区分的困难性。吉罗拉摩·萨伏那罗拉所发出的预言，与他关于意大利的罪孽理应受到异常惩罚的信念，不是没有关联的；由于怀有这个信念，他就无法从他的预见或期待或揣测中，得出正确的结论，即军事上的结论或政治上的结论。[19] 无论如何，预示异族入侵的天道先兆，看来应该是警告人们做好防御准备的最为清晰可鉴的案例。如果这样来理解的话，天道先兆就是在宣示恐怖情势，这些恐怖情势，不是来自任何一种涵义之下的天国，而是来自别的人们。由此可见，重视倾听天道先兆，惟一的妥善途径，就是政治上的有备无患，军事上的有备无患；惟一必不可少的，就是好的武力。马基雅维
213 里将我们的注意力，引导到上述这些困难那里去，而他这样做所使用的方法，则是表述他对于目前这个论题的观点，在该章标题与卷首，与在该章卷尾之间，方式有所不同。换句话说，他将我们的注意力，引导到贯穿该章的思路上去，或者引导到该章所表达的思路上去。这里的第一个说法其实是在说，发生在一个城邑或一个国家的严重的偶然事故，永远会有天道迹象作为先兆。随后对这个说法所作的重复其实是在说，发生在各国的异常事物和新奇事物，永远会有"诸如此类的偶然事故"作为先兆，譬如，人为预见，雷电击中庙宇宫殿，或者夜间或白昼的显灵启示。

[18] 吉罗拉摩·萨伏那罗拉在法国人入侵意大利这个事件里，起了那个罗马平民在高卢人入侵意大利的事件中所起的同样的作用。参看《李维史论》第1篇第45章中吉罗拉摩·萨伏那罗拉的行为与罗马平民领袖弗吉尼乌斯的行为之间的对应一致性质

[19] 参看《君主论》，第12章(39)。

在这个重复的说法中，他用“国家”取代了“城邑或国家”：这里所提到的异族入侵，是对意大利的入侵，而这里所提到的君主们的死亡或覆灭，其影响所及，则首先涉及佛罗伦萨这个城邦。在这个重复的说法中，马基雅维里用所谓“异常事物和新奇事物”，取代了“严重的偶然事故”。严重的偶然事故与异常事件，并非同一回事，区别在于一个事实，就是，前者在不动用极端处置手段的情况下，不可能得到处理，而异常的偶然事故，则不是这样。④一位君主的辞世，并不一定属于严重事件。而最重要的是，马基雅维里在这个重复的说法中，用所谓“偶然事故”，取代了“天道先兆迹象”。我们必须要对首先以“天道先兆”的面目出现的那些“偶然事故”与命运机遇之神的运作之间的关系作出考察。

《李维史论》第1篇第56章，仅仅演绎出一个假设性的推论，这个假设性的推论属于准神学的范畴，而《李维史论》第2篇第29章，则在标题上就允诺我们，该章要包含马基雅维里的论断性的准神学：“命运机遇之神在她不希望人们违抗她的意图构制的时候蒙蔽人们的头脑才智。”⑤ 这句话几乎是逐字逐句地从李维那里照搬来的；它体现了李维从他记述的某些事件中所得出的“结论”；因此，李维充分而有效地“论证演示”了命运机遇左右人类事务的力量：苍穹大气之中存在孕育着灵知智慧，这依然仅仅是一种可能性而已，而命运机遇之神的存在，则是业已经过论证演示的事实了。通过从事物的现象上升到它们的原因，我们所终于认识到的，是命运机遇的存在，而不是上帝的存在。李维已经作出使得马基雅维里完全满意的确凿论证，命运机遇是一个有意志、有思想的存在。为了板上钉钉、不留丝毫怀疑余

④ 《李维史论》，第1篇，第34章(171—172)。
⑤ 参看本书上文第122页。

地起见，他在该章正文里逐字逐句地引用了李维的结论，而在该
214 章标题的意大利文中则作了改动：李维的原话，是“命运机遇之神的威力”，而马基雅维里所说的，则是“命运机遇之神的意图构制”。命运机遇不仅仅是很多诸神其中之一；马基雅维里在该章中将“命运机遇之神”与“天国”当做同义词来交替使用，而通过这样做，他其实是在表明，命运机遇之神取代了所有诸神的位置。命运机遇之神的存在，与苍穹大气之中的灵知智慧的存在相比较，不仅是一个更为确凿的事实；她的威力也比那些灵知智慧的威力更为强大。命运机遇不希望罗马人有所准备，去防御高卢人的威胁；而按照对于大道先兆的哲学阐释所给予的说法，苍穹大气之中的灵知智慧，当时曾经警告过罗马人，要准备防御高卢人的入侵；那些灵知智慧的意愿，被命运机遇之神所否决，正如马基雅维里在《君主论》中所说，他那个时代看来被上帝所选中的某人，也遭到了命运机遇的否决。[96] 看起来，命运机遇与苍穹大气之中假设性的灵知智慧不同，其区别还涉及一个事实，即后者是慈善好施的，而命运机遇则是邪恶刻毒的。马基雅维里与契莎雷·鲍其亚，都曾经蒙难于命运机遇之神的邪恶刻毒。“自然赋予人类以他们的贪婪欲望，使得他们能够觊觎得到一切，或者希冀觊觎得到一切，而命运机遇之神，则使得他们只能够得到很少的一些东西”：自然乐于施予，命运机遇拒绝施予。[97] 然而，关于命运机遇的这个观念，在我们目前考虑的这章中有所修订。命运机遇之神确实为罗马人造成很多灾难；但是她之所

---

96 参看《君主论》，第26章(82)。

97 《君主论》，“献辞”，第7章(22)；《李维史论》，第2篇，“前言”(229、230)。参看《李维史论》，第2篇，第10章靠近卷首(对于神明慈悲的沉默)。在1513年6月26日致弗尔纳齐的信中，马基雅维里将“上帝的仁慈”与“那些天界”(*cieli*)的仁慈不足加以对照比较。

以这样做，并不是出于恶意，而是因为她期待，罗马人会由此认识到她的威力，而她之所以怀有这个期待，则是因为她考虑到一个进一步的或最终的目的：她希冀使得罗马强大，因为她业已选中了罗马。在此前一章马基雅维里曾经说过，高卢战争的灾祸之所以降临到罗马人的头上，“只是因为罗马人没有恪守正义”。那么我们是否必须说，命运机遇之神，最初是出于看中罗马人的正义品格而选中了罗马人，因而命运机遇，就是正义的护卫神，或者就是正义的源泉？确定无疑的是，城邑或国家越是充满德行，充满宗教，充满秩序，命运机遇之神就越不会去蒙蔽它们的头脑才智。命运机遇之神在某些方面，使我们想起《圣经》中的上帝。她取代了《圣经》中的上帝。她确实不是一个创造者，她的注意力，完全集中在对人们的治理方面：马基雅维里在这一章里，完全没有提到任何一个“天道先兆迹象”；这里所描述的命运机遇的运作，仅仅限于人类行动或者人类苦难方面。但是让我们回到命运机遇的正义关怀的这个问题上：命运机遇使得法比乌斯兄弟，即罗马人派遣到高卢人那里的使节，触犯国与国之间的法规，造成一个罪孽，从而引发了与高卢人的战争。看来，“法 215
比乌斯”似乎不仅是高卢人的敌人，而且也是命运机遇之神自己的敌人。命运机遇事实上所做的，是使得法比乌斯兄弟冷酷无情，心如铁石。然而，法比乌斯兄弟所触犯的罪孽，似乎并不是由命运机遇之神为了惩罚此前的罪孽而造成的或者预先决定的。况且，法比乌斯兄弟的罪孽所受到的报应，并不是来自命运机遇之神，而是来自罗马人。[38] 最重要的是，假如马基雅维里真的认为命运机遇是公正的神明的话，那么他在《君主论》的“献

[38] 比较《李维史论》第2篇第29章，与第2篇第28章及第3篇第1章(328)。参看本书上文第197—198页，以及本章上文注35。

辞"中，就很难会把他自己所蒙受的拂逆厄运，归咎到命运机遇的身上了。所以我们目前只能满足于说，命运机遇之神以某种神秘费解的方式，选中某些人们或某些民族，来享受尊严荣耀，同时选中另外某些人们或另外某些民族，来身罹毁灭或者蒙受耻辱。肯定地说，她并不是永远邪恶刻毒的。肯定地说，她的威力，即便不是神通广大，法力无边，至少也强大到使得人们无法违抗她的意图构制的地步。实践方面的后果，不是无所事事，清静无为。正如我们所已经看到的，命运机遇之神所追求的目标，是不可知的，她为达到那个目标所使用的手段，也是不可知的。因此，马基雅维里得出结论，无论命运机遇之神，将人们置于何种情势处境，人们都应该永远怀抱希冀，人们都应该永远不要放弃努力。我们不需要分析探讨，马基雅维里从他的准神学那里得出这个乐观自信的结论，是否与他的整个立场连贯一致。肯定地说，他从自己关于命运机遇的论断中所得出的结论，与他从自己关于苍穹大气之中的灵知智慧的假设中所得出的结论，彼此之间确实是连贯一致的：人类没有理由惧怕任何超人的存在物。然而，在前面那个章节，他将这个结论，留给读者自己去得出，而现在，他则亲自现身，明言敦促所有的读者怀抱希冀，也就是说，明言敦促所有的读者，纵身投入与恐惧相对立的激情海洋之中。 216

为了看到《李维史论》第 2 篇第 29 章的论证思路，不可能是马基雅维里关于命运机遇问题最终真正要说的话，我们所需要做的，只是记住他在此前涉及恐怖手段的首要地位所说过的话就足够了。他在第 2 篇第 29 章中间犯了一个错误，从而表明了那个论证思路所必然要面临的困难。按照他的说法，李维是在叙述了罗马人在与高卢人的战争之前以及在战争初期所犯的错误之后，才陈述了那个"结论"的。而如果我们转向李维核实一

下的话，我们就会看到，他的“结论”是在他对罗马人犯的错误所作的叙述之前就作出的，而不是在其后才作出的，或者说：“结论”在先，论证确认前提在后：李维所叙述的那些事件，并不能为他的结论提供论证支持。[9] 这样一来，紧跟其后触及 *quaestio* 216
disputata［有争议的那个问题］的论点并提到所谓“一个想像中的危险”和所谓“不具备武力的心灵”的那个章节，就导致了一个实践方面的结论，而这个结论，则与第 2 篇第 29 章的结论对比，而且全非，完全不同。命运机遇之神易变无常，她的威力，体现在人们所无从预见的政局变化或者利钝成败之中；马基雅维里对于天道先兆，继续缄口，保持沉默。人们越是具备德行才干，命运机遇之神就越不必显示她的威力。因此，一个具备最高德行、具备古代德行的人，就应该并且能够对命运机遇之神“加以规范”，使得她没有理由无时无刻不在显示威力。命运机遇之神变易无常，因此就不能倚赖：信赖她，寄希望于她，无异于疯狂失常。她远非具备超人的力量，人类不仅可以在对她无所畏惧的情况下去引诱她，试探她，而且甚至能够对她“加以规范”。或者，让我们来引证《君主论》里的说法，“命运机遇是一个女人，如果你要想驾驭压倒她，你就必须打她，冲击她”。命运机遇之神可以被类型正确的人所征服。[10] 人的福祉，有赖于他对命运机遇的征服，这个事实证明，最初的那个推测是正确的：我们的敌人，就是命运机遇之神。她既然缺乏超人威力，就不太可能是一个超人的存在，不太可能是一个比人类强大，而且有思想、有意

---

[9] 李维：《罗马史》，第 5 篇，自 37 以始。参看本书上文第 137 页。在靠近《李维史论》第 2 篇第 30 章卷首的地方，马基雅维里用 *fortuna*（命运机遇之神），取代了李维笔下的“诸神与人”（李维：《罗马史》，第 5 篇，49.1）。

[10] 《李维史论》，第 2 篇，第 30 章卷尾；《君主论》，第 25 章卷尾。参看本书上文第 157 页。

志的存在。《李维史论》第2篇第29章谈到命运机遇之神所作的“判断”，她为了使罗马强大，首先必须制服罗马，这时马基雅维里说，他将“在下一个篇章的卷首详尽地”讨论这个问题。他已经在第2篇第29章中引用过关于高卢战争的那个故事，来展示命运机遇的威力。他在第3篇第1章使用同一个故事，以便说明复合体必须频繁地回归到它们的开端的这个道理。这种回归在共和国的发生，所凭借的途径，既可以是“内在审慎”，或者也可以是“外在偶然事故”。[107] 高卢战争那个时代罗马的回归初始或复活再生，是由“外在偶然事故”所造成的。每一个复合体，都有一种自然衰败死亡或者自然腐蚀腐化的倾向。这个自然倾向，可以经由出人意料的灾难来得以抑制阻止，这种出人意料的灾难，迫使这个复合体或者它的统治者，去恢复秩序，恢复德行。可见当时事实上的情况，并不是命运机遇蒙蔽了罗马人，而是罗马人经由一个自然过程而蜕化堕落，或者说，是他们变得疏怠轻率，猥琐卑鄙；所以他们就犯了灾难性的错误；但是，他们的蒙受灾难，促使他们幡然醒悟。马基雅维里在“详尽”讨论他的这个论题的时候，用“外在偶然事故造成了”这个恰当贴切的提法，取代了“命运机遇之神作出判断”那个形象的表述。[108]

217 在有些时候，马基雅维里将命运机遇与天国相提并论，等量齐观，而凭借这样做，他就能够将命运机遇，不仅表述为有思想、

[107] 在《李维史论》第3篇第1章中，马基雅维里是以如下顺序，来探讨复合体的复归初始这个问题的：共和国，宗教，王国。

[108] 关于存在于《李维史论》第2篇第29章与第3篇第48章（即探讨彰明较著的错误涵义的那章）之间的关联，见本书上文第35页。同时比较第1篇第2章的论题（罗马的政治生活之所以如此，是以偶然机遇或“偶然事故”为基础的），与第2篇第1章的论题（罗马之所以形成帝国的局面，要归功于德行才干，而不是归功于命运机遇）

有意志的惟一超人存在，或者不仅表述为绝无仅有的神明，而且同时也表述为没有思想、没有意志的包罗万象的普遍秩序，或者同时也表述为自然。那么，在命运机遇与自然之间，存在着何种关系呢？根据一段话的说法，“自然赋予人类以他们的贪婪欲望，使得他们能够觊觎得到一切，或者希冀觊觎得到一切，而命运机遇之神，则使得他们只能够得到很少的一些东西。”这个说法，服务于一个权宜性的暂时目的，将命运机遇表述为一个有思想、有意志的刻毒存在。在另外一段话中，马基雅维里表达了不同的观点：“自然将人们创造出来，使得他们可以觊觎得到一切，而又无法得到一切”；这就导致他们的不满足感，导致他们彼此之间的敌对冲突，从而导致他们经历各种各样不同的命运机遇。[93] 命运机遇的力量，是以自然所首先采取的行动为基础的。自然以某种方式，将命运机遇包含于自身之内。在自然这个整体中，命运机遇是一个组成部分，然而不是占据统治地位的组成部分。这个整体，是由天国来治理的。天国为世间万物规定具体的寿命范围，超过这些寿命范围，它们就不能继续生存。然而天国并没有规定，每个世间生物都应该活满它的寿命范围，因为天国同时也是瘟疫、饥馑以及类似灾祸的根源。天国为人类的主动性，为采取行动，为审慎斟酌，为人类艺技，都留下了回旋的余地。命运机遇，属于艺技与审慎所从属的那同一个范畴领域。[94] 据认为，命运机遇是人们祸福的原因。但是如果我们更仔细地考察一下的话，我们就会看到，在最重要的那些案例中，“（好的）境遇的根源”，并不在于命运机遇，而在于人类的德行才

93　比较《李维史论》第 2 篇“前言”(230)与第 2 篇第 5 章(247—248)；比较第 2 篇“前言”(229)，与第 1 篇第 37 章卷首。参看《论战争艺术》靠近全书卷尾。

94　参看《李维史论》，第 3 篇，第 1 章卷首；第 2 篇，第 5 章；参看第 1 篇，第 6 章(108)。

于与好的制度构制，就是说，在于审慎或艺技的运作。罗马的尊严荣耀，决定性地归功于它的德行，而不是归功于命运机遇。罗马与斯巴达不同，它走向辉煌所凭借的，不是它的奠基者的审慎德行，而是偶然机遇或偶然事故；然而这些偶然事故，是从罗马贵族与罗马平民之间的倾轧内讧之中产生的；而这种倾轧内讧，则来自上层贵族的癖性与下层民众的癖性之间的对立态势，来自一种对于每个共和国都具有本质意义的对立态势；舍去这种倾轧内讧，剩下的替换方案，就只能是对民众的肆虐欺压；因此，致使罗马辉煌荣耀的那些偶然事故，其源头事实上并不是偶然机遇，这个源头必须追溯到罗马贵族的审慎或宽宏，以及罗马平民的刚健强壮那里去。[105] 反过来看，拂逆厄运的根源，通常不是命运机遇，而是德行才干与人为艺技的缺乏，这种缺乏，其确
218 凿根源是可以追踪找到的，因而在一定程度上，它就是可以匡正补救的。尽管如此，完全控制偶然机遇，依然是不可能的。假如洛伦佐·美第奇没有在 44 岁的时候死于胃病的话，那么意大利的覆灭，本来是可以避免的。[106] 这并不是要否认国家兴亡完全抵押在一个人的生命上这种状况本身，就是这个国家道德构制与政治构制的根本缺陷的后果表现。诸如法比乌斯·马克西穆

[105] 《李维史论》，第 2 篇，第 1 章。（第 2 篇第 1 章论证罗马的伟大要归功于德行而不是机遇，第 1 篇第 56 章探讨天道先兆问题，第 3 篇第 1 章用外在偶然事故取代了命运机遇，第 2 篇第 29 章将命运机遇当做选中罗马享有辉煌的那个有思想、有意志的存在来处理，而我们可以注意到，第 2 篇第 1 章和第 1 篇第 56 章之间的距离，与第 3 篇第 1 章和第 2 篇第 29 章之间的距离，是相等的。）参看第 1 篇，第 2 章(97、101)，第 4 章，第 11 章(127)；第 3 篇，第 9 章，第 29 章；同时参看《君主论》，第 6 章，第 7 章。

[106] 《佛罗伦萨史》，第 8 篇，第 36 章。据马基雅维里说，洛伦佐·美第奇"享有命运机遇之神和上帝最高程度的眷顾垂爱"，通过他在涉及洛伦佐·美第奇之死的毁灭性后果的上下文中所说的话，他向我们显示，他关于洛伦佐·美第奇所说过的话，不能适用于意大利或者佛罗伦萨。参看本书上文第 197—198 页。

斯、教皇尤利乌斯二世以及马基雅维里自己这样的军事酋领或君主，他们的佳运或者厄运，取决于他们的具体自然禀赋与他们所处的时代特征，究竟是和谐一致，还是抵触冲突；这是因为，不同类型的人物，适合于不同的时代；个人天性与他所处的时代之间的和谐一致，以及他的与之俱来的福祉佳运，是由命运机遇所造成的，是由偶然机遇所造成的。[13] 像马基雅维里这样的一个人，生逢乱世，灾祸频频，可能凭借他的著述，身后享受天下承认，但是这种身后承认，有赖于他的著述，得以幸存留传下来，就是说，他的命运，本质上要由偶然机遇来左右。这样一来，个人的成败，归根结底，都仰仗于人们所无法征服的偶然机遇，因此，所谓"征服命运机遇之神"这条法则，遂尚空牵强，不足为据了。品第优异的人物，对于偶然机遇，将会超越驾驭。偶然机遇对于他们，对于他们的头脑才智，将会束手无策，无能为力。他们的命运，固然各不相同，但是他们自己，将永远不为所动，不会改变。人的尊严，不在于征服偶然机遇，而在于傲然独立自主。这种自由，这种尊严，这种真正的"福祉佳运"，只可能产生于一个人对于"此岸世界"的窥察熟谙，特别是对于偶然事故的场地与涵义所具备的真知灼见。与马基雅维里在他探讨天道先兆问题的那章中所作的表示截然相反，这种真知灼见，他其实是具备的。一个人为了获得抵抗偶然机遇的内在免疫能力，为了获得对于任何恐惧与任何憧憬的最终超越，他就必须充分认识到偶然机遇的真正力量，充分认识到偶然机遇在特定的限度内所赖以行使至高统治的那种自然必然性。没有这种免疫力，我们就要么只能倚赖盲目信仰，要

[13] 《李维史论》，第3篇，第9章；《君主论》，第25章

么只能诉诸粗俗的成功崇拜。[109]

最为重要的错误，产生于对于偶然机遇所抱有的虚假观念。这些错误，包含着赋予偶然机遇以一种远远超过它事实上所拥有的力量，包含着对偶然机遇的本质加以掩盖混淆。为了准备去分析探讨这个论题，马基雅维里用所谓“偶然事故”的表述，来取代所谓“偶然机遇”的表述，他这样做所借助的途径，要么是使用所谓“外在偶然事故”的提法，要么是使用所谓“琐碎偶然事故”的提法。[110] 通过用“偶然事故”来替换“偶然机遇”，他有意识
219 地模糊了自然与偶然机遇之间的界限，而用意是要指出，对于神的信仰与对于自然的知识，其实来自一个共同的起源。着眼于这个目的，偶然事故可以定义为具备普通领悟能力的每一个人都无法预见到的那类事件。[111] 所以，一个人着意制造出来一个事件，这个事件对这个人来说，就不是一个偶然事故。偶然事故，可以被预见到，也可以不被预见到；它们之所以不被预见到，要么是因为，它们是不可能被预见到的，要么是因为，它们所涉及到的人们不具备预见能力。偶然事故，可以是重要的，也可以是不重要的。人们能够应付普通的情势或者他们所熟悉的情

[109] 比较《李维史论》第3篇第31章，与《君主论》第18章卷尾。参看《李维史论》第3篇第31章(412)对第2篇第30章的提及，第2篇第30章，就是以呼请“规范命运机遇之神”作为终结的那章。参看第3篇第31章(413)对所谓“多于25,000”的提及。参看本书上文第148—149页，以及第189—191页。

[110] 参看《李维史论》，第3篇，第33章(417)，以及本书上文第215—216页。同时参看《君主论》，第6章(18)及第26章卷首：马基雅维里用“物质材料—场合”与“形式—德行”之间的区别，取代了“机遇—场合—物质材料”与“形式—德行”之间的区别。

[111] 马基雅维里在《李维史论》第3篇第1章(327—328)中，首先在“外在偶然事故”与“内在审慎”之间作出区分，然后在“外在偶然事故”与“内在偶然事故”之间作出区分；所谓“内在偶然事故”，与“内在审慎”互相等同，或者至少包含了“内在审慎”。

势，有的时候，仅仅屈服顺从，听天由命，就已经足够了。因此，他们试图用旧的眼光，去理解新的事物，或者他们想当然地将自然事物与普通的事物或平常的事物等同起来。如果他们曾经一度在某地战败失利，他们就会惧怕在该地再进行另一次战斗；他们不懂得真正的原因，于是就将一件纯粹偶然的、但却给人印象深刻的事，错误地当成事物的真正原因；他们错误地将并不重要的偶然事故，视为重要的偶然事故。他们之所以用旧眼光去理解新事物，是因为鉴于恐怖情势先声夺人的震慑力量，他们面对新的、无法预见的或异乎寻常的事物，感到局促不安，感到惊慌失措　所以他们就忧郁焦虑，要么急于去预见本来无法预见的事物本身，要么急于去预见本来无法预见的事物对他们所意味着的涵义。为了达到这个目的，他们作出先决假设，仿佛存在着某种事物，这种事物具有超人的完美能力，可以为他们预卜未来；一俟他们相信，存在着能够为他们预卜未来祸福的神明力量，他们就变得深信不疑，他们祸福际遇的根源就是那些神明力量。这样，他们就开始将本来无法预见的事物，视为可以预卜的事物，将根本不含刻意构制的情势，视为蕴涵着某种刻意构制的情势　他们为单纯的异常事物或新奇事物所震慑，因而就将异乎寻常的事物，认定为深刻严重的事物。新异事物对于不明智的、未经过训练的人们所造成的这种效果，使得单纯的新异事物成为重要的事物。因此偶然事故，可以被人视为深刻严重的事件，尽管它们自身其实只是无足轻重的、“弱势的”琐碎小事。一个偶然事故，本身并不重要，但是却触人耳目，印象深刻，于是就可能仅仅通过偶然巧合，而被人联系到另一个真的具有内在严重意义的偶然事故，譬如，这个无足轻重的琐事，可能碰巧与一个严重事件发生在相同的地点，或者碰巧发生在它的附近，或者可能与那个严重事件同时发生，或者在它之前刚刚发生。这样

一来，给人印象深刻的偶然事故，事后回想起来，就被人视为严重事件的征象。一种信念遂由此而产生，仿佛给人印象深刻的偶然事故，永远在预兆着严重的事件。一个由人刻意造成的事件，对于那些不怀有这个意图或者没有预见到它的人们来说，就是一个偶然事故。现在，让我们将那些自身并不严重的偶然事
220 故，称为"新的偶然事故"。新的偶然事故，并不仅仅是偶然碰巧才会发生；它们也可以被人蓄意制造出来，譬如为了蒙蔽蛊惑敌人，就可以这样做。在《李维史论》探讨新的偶然事故的那章中（第 3 篇，第 14 章），马基雅维里提供了五个例证，其中的三个，就是蓄意制造出来的偶然事故。新的偶然事故，可以或者通过目击、或者通过耳闻来被人感受到。马基雅维里所谈到的，只是通过目击而感受到的这种蓄意制造出来的新的偶然事故；声音或者辞句是否同样也能够蓄意制造出来，他将这个问题留给读者去自行探索。但是他明确断言，如果我们蓄意制造新的偶然事故的话，我们就必须谨慎防范，不能让我们所刻意蛊惑欺瞒的那些人，来接近这些偶然事故。作为他的例证，他筛选出三个蓄意制造出来的偶然事故，而其中的两个，都没有达到蛊惑欺瞒的目的，就宛如他是在对我们这个人类族群加以恭维祝贺；然而这三个偶然事故，都是被人目击到的，不是被人耳闻到的。无论这意味着什么，审慎地使用真实的新的偶然事故，似乎都比蓄意制造新的偶然事故更为安全可靠。这种审慎的使用，要么包含着将这个偶然事故的真实根源透露出去，要么包含着将这个偶然事故阐释为一个有利的积极征象，也就是说，对于它之确系一个征象，不要去加以质疑。在后者这种情况下，我们必须多加防范，不能让我们所刻意蛊惑欺瞒的那些人，来接近这个偶然事

故，也就是说，不能让他们发现这个偶然事故的真实根源。[20] 马基雅维里将明智的首领对于致使自己军心紊乱的具体偶然事故所做的事，推而广之，应用到一切偶然事故身上：要么他不去质疑它们之为迹象或天道先兆迹象，而去将它们阐释为来自友好神灵的警告，要么他就去指出他们所固有的自然根源。

在《君主论》中，马基雅维里从来也没有谈论过所谓"我们基督教徒"，他也没有提到过诸神或者天国。与此相类似的是，当他在《君主论》里断言上帝和命运机遇之神都是有意志、有思想的存在的时候，他从来也没有提及过任何对于命运机遇之神的存在或威力所作的论证演示。命运机遇作为一个有思想、有意志的存在，有关这个问题所作的第一次提及，出现在该书的第三部分，即在《君主论》开始呈现下降趋势之后不久的地方。特别是在命运机遇之神期望帮助一个新的君主走向辉煌的时候，她尤其会使得敌人起来反对这个君主，同时使得这个君主采取行动抗击他的敌人，这样，他就有机会去克敌制胜，压倒对手，从而赢得声誉。由于这个原因，"很多人"都作出判断，一个明智的君主，应该去蓄意培植针对他自己的敌意，以便有机会去战胜他自

[20] 《李维史论》，第1篇，第11章(126—128)，第12章(128—129)，第39章卷首，第47章；第2篇，第22章(293)；第3篇，第6章(353)，第33章(416，417)，第34章标题。参看本书上文第56—57页，第208—209页，第213页。马基雅维里在第3篇第33章(417)，引用了涉及一个偶然事故的两句话，这两句话是由李维放到一个独裁者口中的。而马基雅维里在这里，作了三个重要的改动。李维笔下的那个人物所说的，其实是"当地的命运机遇"，而马基雅维里则改为"命运机遇"，以此说明这个问题的普遍性；其次，他删去了中间的一句话，那个独裁者在这句话中，将目前的那个偶然事故的根源，追溯到诸神那里去；最后，他删去了那个独裁者向条约的见证人即诸神所作的祈祷，那个祈祷要求诸神确保他们的敌人，一定要向他们付出违反条约的赔偿(李维：《罗马史》，第6篇，29，1—2)

己所刻意制造出来的敌人，从而增加自己的声望。[12] 也就是说，据"很多人判断"，明智的君主应该去效仿命运机遇之神，或者
221 说，命运机遇之神是明智的君主的典范楷模。在这里，马基雅维里将那个现象的根源，追溯到命运机遇那里，而在该书第一部分的核心章节中，他却曾经将那个现象的根源，追溯到事物的自然本质那里去：一个新的君主，无论蓄意与否，必然四面树敌。马基雅维里在第25章，对很多人关于命运机遇所持有的观点作出了分析探讨，该章是《君主论》明言处理命运机遇的威力这个问题的一章。"很多人曾经持有一个观点，并且继续持有这个观点"，就是，世界上的事，是由命运机遇之神和上帝来治理的，这种治理使得人类自身的审慎斟酌，臻于荏弱无力，不起作用。他们因而相信，命运机遇之神和上帝，不仅必须予以效仿，而且他们过于强大，以致无法予以效仿，除非这种效仿，是由命运机遇之神和上帝自己所要求或所造成的。然而，命运机遇之神和上帝的这种威力，或者他们对于自己的威力所作的这种行使，却与人类自由互相抵触，无法和谐共处。马基雅维里因此判断说，我们所采取的行动中，有一半是由命运机遇来主宰决定的，而另外的一半，或者大约另外的一半，则留给我们自己来主宰决定。大多数人所犯的错误在于，他们归结给命运机遇之神的力量，远远地大于她事实上所具有的力量。马基雅维里对于上帝所造成的因果关系保持沉默。他所解释说明了的，是说命运机遇之神，就宛如那些泛滥施虐的河流，"当它们发怒的时候"，它们会毁灭人们所悉心营造的一切，根本无法驾驭阻挡。命运机遇是人类的敌人。只有在命运机遇之神发怒的时候，只有在风云不测、沧海

[12] 比较《君主论》第20章(68)与第6章(19)。关于这两个说法的上下文背景，参看本书上文第58—60页。同时见本书上文第74页及第187—188页。

横流的时候，命运机遇之神才会施展她的威力；命运机遇之神所治理的那一半，是水深火热的多事之秋，人类自己所治理的那一半，是四海承风的清平世界。然而，如果人们能够度德量力，防微杜渐，能够通达谙练、谨小慎微，那么命运机遇之神就会完全放手，让他们尽管好自为之；命运机遇之神青睐德行，青睐审慎，是因为她对于这些美德，怀有一种积极健康的尊重。马基雅维里明确暗示，假如他愿意的话，他本来会在抗拒命运机遇方面，或者会在向命运机遇宣战方面，发表更多的普遍性意见。他在该章卷尾说，命运机遇恰如一个女人，类型正确的人能够制服她，这种说法，在命运机遇问题上，或者在偶然机遇问题上，很难说作出了任何进一步的阐发澄清。因为假如命运机遇能被征服的话，那么人类似乎就能够成为宇宙万物的主宰了。可以肯定的是，马基雅维里并不主张对命运机遇之神顶礼膜拜；她应该被殴打，被冲击。

我们已经陈述过一些理由，这些理由可以诱使人们认为，马基雅维里所持有的宇宙论前提，是亚里士多德主义的前提。[63] 然而，一个占据统治地位的灵知智慧，在他的宇宙论中，并没有一席之地。这个情况本身并不说明，他与亚里士多德关于上帝的学说，实行了有意识的决裂，因为那个学说，曾经获得过形形色色、截然不同的理解阐释。[64] 马基雅维里在谈论“世界起源” 222
的惟一上下文背景下，用所谓“偶然机遇”（*caso*），替换了“自然”，从而表明了他与亚里士多德关于整体问题的学说之间的根本分歧。波利比乌曾经将宇宙格局的周期性循环，描述为一种

[63] 参看本书上文第201—203页。

[64] 譬如参看西塞罗：《论诸神之本质》，第1篇，第33—35章；《学园派哲学》，第1篇，第29章。

"按照自然的安排"所发生的变革;而马基雅维里则说,那种周期性循环,只是"凭借偶然机遇"而发生的。他这样说的时候并不是要提出,宇宙格局的循环变化,不带有任何秩序或任何规律,偶然任意,杂乱无章,因为他揭示出,这些循环变化,其实带有必然性,其实在遵循着某个无法更动的先后序列。他是在将"偶然机遇",作为所谓"审慎斟酌"的对立面来理解把握的:⑩宇宙格局之所以发生周期性循环,并不是由于有任何存在事先进行着意筹划,也不是因为这种周期性循环服务于某种目的。用"偶然机遇"取代"自然",或者将自然理解为偶然机遇,这个做法,曾经被人特别归咎于德谟克利特。在但丁笔下的地狱边缘围绕着亚里士多德的那个"哲学族群"里面,我们可以找到"德谟克利特,他将整个世界,归因于偶然机遇"。从亚里士多德的观点或者柏拉图的观点来看,任何学说,只要将世界理解为没有目的、没有灵魂的物体运作,事实上就都是在将自然与偶然机遇加以等同,混为一谈。⑪马基雅维里在提到"世界起源"时,用偶然机遇来替换自然,从而他就表明,他已经摈弃了关于自然与自然必然性的目的论理解,而去转向其它理解了。他非常频繁地谈论"偶然事故",但却从来不提"实体物质"。正如他在《君主论》和《李维史论》中从未提及灵魂那样,他在这两部书里所提到的,也不是"实体物质",而是所谓"体"。在第一次提及这个论题的时候,他在"简单体"与"复合体"之间作出区分,而将简单体理解为有生命的生物。在重复论述这个论题的时候,他在"复合体"与"人们的身体"之间作出区分,而在简单体的问题上陷入沉默。这样,

---

⑩《李维史论》,第1篇,第2章(98,101)、第6章(108);第3篇,第1章(327);波利比乌:《通史》,第6卷,5.1,4,8;6.2;7.1;9.10、13—14。

⑪ 但丁:《神曲·地狱》,4.136;参看柏拉图:《法律篇》,自889a4以始。

他就迫使我们提出问题，有生命的生物的“体”，能否适合被称为简单体，由此产生另一个问题，对于简单体，是否必须以一种亚里士多德主义的，抑或德谟克利特学派兼伊壁鸠鲁学派的，抑或某种其它学派的方式，来加以理解把握。⑰ 他在这两部书里，都比较频繁地使用了“形式”和“质料”的提法，但是他从来也没有谈到过一个自然存在物所具有的形式，只有一次在谈到质料时，他心目中所指的，是各种自然存在。⑱ 我们有理由假设，马基雅维里倾向于赞同一个按照他对于道德问题所作的分析来阐发的宇宙论。他对于道德问题所作的分析，将会证明与一个目的论的宇宙论，彼此不能共处相容。我们所得出的结论是，这两部书 223
中所表现出来的根本思路，包含有一个运动，先从上帝过渡到命运机遇，然后假道偶然事故，假道发生在各种“体”身上的偶然事故或者各种“体”自身的偶然事故，再从命运机遇过渡到偶然机遇，这种偶然机遇，被理解为一个非目的论的必然性，它为主动

---

⑰ 《李维史论》，第2篇，第5章(248)；第3篇，第1章(327)。在《佛罗伦萨史》中，马基雅维里将复合体(即各种社会)与简单体(即各种有生命的生物)之间的区别，放到流亡者里纳尔多·德利·阿尔比齐的口中来表述，里纳尔多·德利·阿尔比齐急于返回他的祖国，于是就向一位异族君主，作出了重大的允诺。他说，简单体常常需要“火与铁”来使自己得到救治，而复合体则常常需要“铁”来使自己得到救治。当他作出这个区分的时候，他仍然怀抱希望，能够返回他在此岸尘世的祖国。后来，在他对于返回他在此岸尘世的祖国完全绝望之后，他遂试图为自己在彼岸天国获得一个祖国。比较《佛罗伦萨史》第5篇第8章及第34章，与《李维史论》第2篇第32章。参看《李维史论》，第1篇，第47章(197)：“各种事物以及与之相关联的事件”。同时考虑《李维史论》第1篇第7章将“精神”与“气质癖性”作为同义词所作的交替使用(参看本章上文注㊴)。吉罗拉摩·萨伏那罗拉：《关于旧约“以西结书”的布道》，第38篇：“每个复合体都是由四种要素构成的”。

⑱ 关于所谓“不必要的物质材料”，见《李维史论》，第2篇，第5章(248)。在《君主论》与《李维史论》这两部书里，“形式”总计出现过14次，“物质材料”总计出现过51次。参看《李维史论》，第3篇，第8章(“他可能将他的野心抱负的形式，在那个腐蚀的物质材料上面打下印记。”)，以及第36章(“自然的狂怒与偶然的秩序”)

选择,为审慎斟酌,留下了回旋的余地,因而也为被理解为根本无法预见的偶然事故的根源的偶然机遇,留下了回旋余地。

马基雅维里在他所著的《卡斯特乌齐奥·卡斯特拉卡尼传记》中,也表达了他的根本思想。这部著作是以传记的形式撰写的。马基雅维里把它呈献给两个朋友,其中的一个朋友,就是《李维史论》的两个呈献对象之一。我们在考察《卡斯特乌齐奥·卡斯特拉卡尼传记》的时候,必须时刻意识到存在于马基雅维里在其中表达了"他所通晓的一切"的那两部书与他的全部其他著述之间的距离。从这部传记来看,卡斯特乌齐奥似乎是古典时代终结以来最伟大的人物:他可能已经超过了亚历山大的父亲腓力,而且,假如西庇阿不是降生在上古时代的话,那么卡斯特乌齐奥就也可能已经超过了西庇阿。他总共活了44岁,寿命与腓力和西庇阿相等,而且我们可以补充说,也与"高贵的洛伦佐"相等。他的成就超过腓力和西庇阿,因为他"出身卑贱,背景微末",然而后来却跻身高位,辉煌荣耀。他的身世与某些第一流的人物相类似,所有的这些人物,都要么曾经被弃置于野兽的威胁之下,要么由于他们的父亲过于猥琐可鄙,他们遂使得自己皈依成为朱庇特或者另外某个神明的儿子。他幼年的时候,一个教士的妹妹在自己的花园里找到了他,他们兄妹把他扶养成人,他当时注定要成为一个教士。但是他刚刚14岁,就放弃了教会的神学典籍,而转向了兵器武事。他获得当地最杰出的人物、吉伯林一个雇佣军人的赏识器重,他将他带到家里,培养成一个士兵。卡斯特乌齐奥迅即成长为一位完美无瑕的绅士,审慎自重,彬彬高雅,英勇无畏。他的主人临死之际,托付他教导自己的幼子,监护自己的财产。卡斯特乌齐奥别无选择,担任了这个城邑的统治者。他屡战屡胜,所向披靡,晋升为托斯卡纳与伦巴底、吉伯林地区的领袖,最终几乎成为托斯卡纳的君主。他从未结

过婚，为的是怕他对自己子女的爱，会妨碍他全力报答自己恩师所付出的心血。在叙述了卡斯特乌齐奥的出身、生平及死亡之后，马基雅维里用了半页的篇幅，去描述他的品格素质和举止风范，然后又用了三页多的篇幅，去汇集卡斯特乌齐奥自己所说过 224
的以及他所聆听到别人说过的睿智诙谐的箴言妙语。这些话，使得我们能够窥测到卡斯特乌齐奥的内心世界。这些语录共有34条。它们几乎全部(31条)都可以在第欧根尼·拉尔修的《哲人列传》中找到出处。这个事实异常值得注意，因为马基雅维里极少提及哲学，极少提及哲学家：《君主论》与《李维史论》这两部书，只有一次提到亚里士多德，一次提到柏拉图。在任何地方，只要有必要和有可能，马基雅维里就都对那些古代哲学家的言论作出改动，来适合卡斯特乌齐奥的身份和语气。譬如，在古代哲学家谈到"诸神的喜庆节日"的地方，卡斯特乌齐奥却在谈论"我们的圣贤的喜庆节日"；古代哲学家说，他希冀自己能够像苏格拉底那样去死，而卡斯特乌齐奥则说，他希冀自己能够像恺撒那样去死；古代哲学家在一个无赖宦官的门上注意到一句题词，随即作出一个评论，卡斯特乌齐奥作出了同样的这个评论，而他所注意到的那句类似的题词，却是用拉丁文写的。有一条语录(第19号)，来自亚里士多德。紧靠在它前后的，是某个彼翁的两条言论。这个彼翁，是恶名昭彰的无神论者狄奥多鲁斯的弟子，他本人也是一个恶贯满盈、五毒俱全的诡辩家，他厚颜无耻，在同伴中公然以无神论者的面目出现。然而据说在病重的时候，他被人们说服，戴上一个护身符，来忏悔他对神明的亵渎冒犯。位于中间的五条语录(第17—21号)，前面有昔兰尼学派的亚里斯提卜的15条言论，后面有(犬儒学派的)第欧根尼的11条言论。亚里斯提卜与(犬儒学派的)第欧根尼有一个共同点，即他们两人都对人类的习俗惯例，表示轻蔑不屑，而习俗惯例则

是与自然截然对立、分庭抗礼的。卡斯特乌齐奥所聆听到的三条箴言，其中有一条或两条，系由第欧根尼·拉尔修放到亚里斯提卜的口中说出来的，而僭主暴君狄奥尼修斯对它们，则曾经加意予以倾听；卡斯特乌齐奥不仅取代了亚里士多德、（犬儒学派的）第欧根尼、彼翁以及亚里斯提卜的位置，而且同时也取代了僭主暴君狄奥尼修斯的位置。卡斯特乌齐奥的一段话（第33号），出自但丁的《神曲·地狱》中“一个黑色魔鬼”之口。[108] 我们从第欧根尼·拉尔修那里所获得的涉及彼翁病重忏悔这件事的提示，将我们的注意力，引导到卡斯特乌齐奥自己病重之际所曾经说过的话那里去。在他的睿智诙谐的箴言妙语里以及其它地方，卡斯特乌齐奥曾经谈论过上帝，而在他的临终遗言中，他提到命运机遇之神却计有五次，但是对于上帝却未置一辞。在他的睿智诙谐的箴言妙语里，卡斯特乌齐奥曾经谈论过灵魂、地狱以及天堂，而在他的临终遗言中，他提到一次此岸世界，但是对
225 于彼岸世界却未置一辞。与此相类似的是，在《卡斯特乌齐奥·卡斯特拉卡尼传记》中表达他自己的思想的时候，马基雅维里提到过一次此岸世界，而从未提及彼岸世界；他计有八次提到命运机遇之神，但是对于上帝却未置一辞。无论我们如何理解这些情况，马基雅维里的君主范例的内心世界，都通过这位君主的语录袒露出来，这个内心世界以最鲜明强烈的方式，使我们联想到诸如亚里斯提卜和（犬儒学派的）第欧根尼那种未经赞颂过的、

---

[108] 但丁：《神曲·地狱》，21.41。从这个魔鬼口中借来的那段话，涉及卢卡，即卡斯特乌齐奥所在的那个城邑。卢卡是在卡斯特乌齐奥所说的三段话之中，或者与这三段话相联系的情况下被提及的：第13、23、33号。马基雅维里仅仅将这些箴言妙语中属于（犬儒学派的）第欧根尼的那个组合部分之中的第一个言论（第22号）的根源，追溯到早期的卡斯特乌齐奥身上，他没有将任何其它言论追溯到卡斯特乌齐奥，而通过这样做，他遂就他汇集这些言论所怀有的构思意图，作出了提示

毫无尊严可言的哲学家，然而却非常不可能使我们联想到亚里士多德。对于马基雅维里灵魂最深处的思想所提供的这个流露表达，是具有讽刺意义的，但是却并不会造成混乱，不会使人误入歧途，而如果我们将这个流露表达置于脑后，忽略忘却的话，那么我们就不够审慎了。这个流露表达之所以不会造成混乱，不会使人误入歧途，是因为这个流露表达，指点迷津，揭示出一个思想，在这个思想的核心，亚里士多德被彼翁所羁绊禁锢，或者被彼翁所压倒淹没，而在这个思想藩篱的外围边缘，则云谲波诡，盘踞着一个令人惊心动魄的道德学说。

马基雅维里是在两个不同的意义上使用"宗教"这个概念的。他将"宗教"与"教派"作为同义词来交替使用，将"宗教"理解为一个复合体，或者理解为某种社会存在形式。所谓"教派"，也是在"组织"的这个意义上来使用的，也就是说，当做一种社会团体，它的目标与一个具体国家的共同福祉，并不是等同一致的，社会团体并不一定只存在于某个单一国家的内部，它们就像中世纪意大利的归尔甫派和吉伯林派那样，可能渗透到很多国家中去，甚至可能渗透到所有的国家中去。因此古代罗马人的宗教，就不仅仅属于罗马人，而且也属于所有不信仰犹太教的异教徒们，正如现代罗马人的宗教就是整个基督教一样。马基雅维里同时也将"宗教"理解为道德德行的一个组成部分，或者理解为各种德行的其中之一。在他的心目中，作为一种德行的宗教与作为一种社会存在形式的宗教之间的关系，可能与正义及其它德行与市民社会之间的关系，彼此对应，并行不悖。宗教所涉及的行动，似乎包括膜拜上帝，敬畏上帝，信赖上帝。可见，所谓"对于宗教的恪守遵从"，实际上就可以说是"对于宗教礼节仪式的恪守遵从"。然而宗教礼仪并不就是宗教的根本基础。宗教的根本基础，归根结底，在于一种信仰，在于对神明的威力与

神明的灵知智慧所怀有的信仰。所以，与宗教相对立的邪玷，就在于疑虑重重、不肯轻信。宗教的起源，系人类所为，并非神明所为。譬如说，天道神明向罗马元老院发出启示，去推选罗马宗教未来的奠基者来担任国王；天道神明所启发的，并不是那个宗教奠基者本人；那个奠基者只不过是在伪饰，佯作在与某位神话仙女对话而已。一般而言，作为宗教基础的信仰，并不是真正的
226 信仰，并不是以坚实可靠的经验作为基础的信念，而只不过是作茧自缚、自欺欺人所造成的信仰而已，在某种程度上，甚至只不过是欺诈骗局、弥天谎言所造成的信仰而已。在某种程度上，宗教是由人们所蓄意地创造出来的，而且，无论它的起源可能是什么，宗教都可以被人们蓄意地加以利用，而考虑到这些事实，我们就可以将宗教称为一种人为艺技。这种人为艺技属于和平的艺技，而不属于战争的艺技。至少初看上去，我们可以肯定地将宗教与武力，视为人类力量的最高结晶；尽管在一定的意义上，这两种力量是互相对立的，然而它们同时也是互为补充的。

断言宗教并不真实，同时又具有健康的治疗作用，马基雅维里并不是第一个人。宗教是德行的一部分，或者说是一种德行。在获得马基雅维里褒扬称颂的人们中间，各种宗教的首脑人物和奠基者们，占据着最为崇高的地位。马基雅维里"确信"，罗马的荣耀伟大，首先要归功于奠基者努马·庞皮利乌斯，他缔造了罗马的宗教，其次才归功于奠基者罗慕洛斯，他所做的只不过是赋予罗马以武力而已：这是因为，一俟有了宗教，就将很容易建立武力，但是如果先有了武力而没有宗教的

《君主论》，第6章(19)，第8章(28)，第15章(49)，第20章(68)；《李维史论》，第1篇，第11章，第12章(128－129)，第14章卷首，第19章(147)；第2篇，第5章，第25章(306)；第3篇，第1章。参看本书上文第139—140页，第146—147页，第184—185页，第189页，第218—220页。

话，那么就需要经历艰难的努力，才可能创立宗教。在罗慕洛斯的统治之下，罗马处于腐蚀腐化的境地；使得罗马具有宗教，隐恶扬善，不被腐化的，是努马·庞皮利乌斯。宗教是罗马共和国的福祉的根本原因。[illegible] 马基雅维里先提出了这些看法，也就是说，他先对于被人们所普遍接受的、或者近乎于普遍接受的某些观点，予以采用，予以附和，然后，他就转而对他的第一个说法，加以质疑。我们首先来回顾一下努马·庞皮利乌斯在马基雅维里的字里行间所遭遇的命运。初看上去，罗马所首先要感念的，似乎是努马·庞皮利乌斯，而不是罗慕洛斯，因为努马·庞皮利乌斯所从事的事业，比罗慕洛斯所从事的事业更为艰巨。几行篇幅以后，马基雅维里宣称，努马·庞皮利乌斯之所以能够轻而易举地完成他的事业，是由于早期罗马人的粗陋愚昧，未经教化；引入宗教，障碍不在于武力，而在于文明教化，或者在于经验练达，精致世故。鉴于民众具有这种本质特征，引入宗教所需要的条件，就永远是具备的，而且在各地都是具备的。努马·庞皮利乌斯的才干，不仅仅不比罗慕洛斯优越，而且甚至被证明不如罗慕洛斯。马基雅维里在他的第二个说法中，将作为卓越君主的罗慕洛斯，与“安静虔诚的”荏弱君主努马·庞皮利乌斯，加以对照比较。努马·庞皮利乌斯所推行的典型政策，致使罗马优柔懒散，换句话说，努马·庞皮利乌斯使得罗马完全倚赖于偶然机遇。可见，在审慎斟酌方面，他比罗慕洛斯略逊一筹。他在德行才干与审慎斟酌方面，不仅不如他的前任，而且也不如他的继任者图卢斯·霍

[illegible] 《君主论》，第8章（28），第15章（49）；《李维史论》，第1篇，第10章（121，124），第11章（126），第12章（129），第14章卷首，第17章（141），第55章（210—211）。

斯提利乌斯。为了展示努马·庞皮利乌斯的政策所带有的根本缺陷，马基雅维里甚至一度将图卢斯·霍斯提利乌斯称为“一
227 位最为审慎的人物”，尽管他所分析的图卢斯·霍斯提利乌斯所采取过的唯一行动，实际上是极为不审慎的；甚至连图卢斯·霍斯提利乌斯所采取的这个最不审慎的行动，在原则上也比努马·庞皮利乌斯的全部政策更为审慎。马基雅维里在开始分析探讨罗马的宗教之前，先说各种宗教的奠基者们，都是受到最高度赞赏的人物，紧接着又说没有任何荣耀，能够超过诸如罗慕洛斯那样的城邦奠基者所享有的荣耀，而通过这样做，马基雅维里就为他关于努马·庞皮利乌斯的审慎问题所作出的这个披露，作出了铺垫准备。[illegible]

[illegible] 《李维史论》，第1篇，第10章（见意大利文版《马基雅维里著作》第二部分第538页中的相应部分），第11章（126—128），第19章，第21章，第22章，第23章（151）。参看本书上文第136页，以及第1章注㉛。罗马共和国形成帝国的局面，要归功于一种体制和一种秩序，这种体制和秩序，是由罗马的“第一个立法者”所发现的；那位第一个立法者，或者是罗慕洛斯，或者是图卢斯·霍斯提利乌斯，或者是阿庇乌斯·克劳狄，但是肯定不会是努马·庞皮利乌斯。第2篇第3章所分析的那个事件，是在图卢斯·霍斯提利乌斯的统治之下发生的，读者宜在考虑到这个事实的情况下，去参看第2篇第1章（231）与第3章（241）。在第1篇第21章里，图卢斯·霍斯提利乌斯曾经被称为“一位最为审慎的人物”。在第2篇第21章中，马基雅维里谈到一个事件，它发生在罗马人开始进行战争的400年之后；这个事件，发生在努马·庞皮利乌斯开始统治的400年之后。对于努马·庞皮利乌斯的统治所作的这个隐晦描述，与对于同样这个问题所作的明言描述，彼此抵触矛盾；然而，在宗教与战争之间所作的这种未经明言的悄然等同，已

如果宗教发源于人们内心的软弱与意志的软弱，而且同时也在滋育助长着这种软弱状况的话，那么宗教对于社会的福祉，就不能简单地说是具有必要性的。在说过恪守神明膜拜是共和国荣耀伟大的根源之后，马基雅维里又说，一个王国，如果不具有对上帝的敬畏之情，那么就必将要么遭到毁灭，要么必须倚赖对于一位君主所怀有的敬畏之情来得以维系，这位君主所起的作用，是在弥补宗教情怀的缺乏。对于一个共和国的福祉来说，宗教确实是不可或缺的，但是对于一个由德行卓越、才干超群的君主来统治的君主国的福祉来说，宗教就不是不可或缺的了。按照这个说法的思路，马基雅维里赞扬了粗陋愚冥、未经世故的罗马共和国所具备的虔诚宗教信仰，但是，当他指出从内尔瓦到哲学家马古斯·奥勒留之间的那五位好皇帝的统治所具备的德行才干的时候，他所提到的，却不是宗教，而是完美无瑕的思想自由了。用对于德行卓越、才干超群的君主的敬畏，来取代对于上帝的敬畏，这个做法似乎不能令人满意，因为正如但丁所明智地指出过的，德行很少能够父子相传，上帝的意愿是，人们为了具有德行，必须向他直接祈祷，恳请他的赐予。然而对于马基雅维里来说，世袭继承的不可靠性，并不构成祈祷上帝的原因，而只构成不赞同世袭继承的原因：一个德行卓越、才干超群的君主，将会对国事作出妥善安排，使得他辞世之后，仍然能够维系国命，也就是说，他将会沿袭那些好的罗马皇帝的模式，任命一

经不再能够使人完全惊愕意外了，特别是如果我们记取一个彼此呼应的对应关系的话，就尤其是这样，在这个对应关系的一方面，是存在于李维与拉丁族的执政官安尼乌斯之间的关系，另一方面，是存在于基督教《圣经》的作者们与上帝之间的关系（参看本书上文第138—147页）。《李维史论》第3篇第21章，是“塔西佗序列”的核心章节。同时参看第2篇第24章（303），在这章里，另一个“最为审慎的人物”受到褒扬，因为他所信赖的，不是城堡要塞，而是他自己所具备的德行才干与审慎斟酌

个继子来担任他的继任者。[illegible] 马基雅维里可以说是所谓“摆脱偏见的专制主义”的极端形式的先驱者。按照他对概念的使用，一个具有德行的君主，与其说是一个具有道德德行的君主，不如说是一个内心力量强大、坚韧不拔、矢志不移的君主，这个君主审时度势，根据具体情势的需要，对于他自己所具有的道德德行与道德邪恶，加以审慎明智的运用。一个按照这个意义来理解的具有德行的君主，是不可能虔信宗教的。换句话说，一个君主，既不需要虔信宗教，也不应该虔信宗教，但是，对他来说最为重要的是，他表面看上去，必须似乎是虔信宗教的。马基雅维里在一个场合，未能做到深藏不露，他忍不住直吐胸臆地说出，对于君主来说，虔信宗教的表面现象，比任何其它素质都更为重
228 要。另一方面，如果君主的士兵们，对上帝怀有敬畏之情的话，那么，这似乎就是高度合乎需要、高度称心可取的。[illegible]

另一方面，共和国的成败兴亡，则系于宗教问题上面。我们倾向于对这个论断的涵义，作出如下理解，政治自由的要求与内涵，寓于对共同福祉的奉献，寓于对整体利益或我们邻人的利益的服从，而这种奉献或服从，要凭借宗教的手段来实现，而且只可能凭借宗教的手段来实现。通过对于他们的宗教的根本基础加以悉心维系，统治者们就得以确保，他们的共和国“是虔信宗教的，因而就是好的”。然而，虔信宗教或者侍奉神明，并不是毫无例外地都在意味着隐恶扬善，或者都在意味着侍奉此岸世界的人们。马基雅维里假口李维提醒我们，曾经有过一个海盗，他的虔信宗教，并不亚于任何罗马人。[illegible] 但是，所谓“隐恶扬善”，

[illegible] 《李维史论》，第1篇，第10章(123—124)、第11章(127)，第13章(133)，第55章(211)。比较第1篇第12章的标题与其正文(130)。

[illegible] 《君主论》，第12章(39)，第14章卷首，第15章，第18章(56—57)。

[illegible] 《李维史论》，第1篇，第12章(129)；第3篇，第29章(407)。

并不一定具有字面意义上那种广泛的涵义。它可以仅仅只意味着对于统治者或统治者们的顺从驯服而已。[19] 因此，宗教对于一个共和国所发挥的作用，就可能在于使得公民们服从他们的统治者。罗马共和国充溢对上帝的敬畏之情，这个状况，曾经在促进着罗马元老院与罗马领袖集团所从事的所有事业。简单地说，罗马共和国的统治者们曾经利用宗教来控制平民。于是，马基雅维里在《李维史论》分析罗马贵族的品格素质的那个部分中（第1篇，第33—45章），对于宗教问题保持沉默，未置一辞，而他在分析罗马民众的那个部分中（第1篇，第46—59章），则谈到了宗教问题。在探讨罗马人的宗教的那组章节的核心一章中（第1篇，第13章），他就罗马贵族对宗教的利用这个问题上，作出了一个界限划分。对于实现某些有限的目的，宗教已经被证明是非常有裨益的，然而，为了制止罗马护民官泰伦提尔乌斯为鼓吹一项可能会永久取消贵族优势地位的法律所进行的煽动活动，宗教则被证明是绝对不可或缺的。在第1篇第13章中，马基雅维里对泰伦提尔乌斯的法律做了进一步的探讨。从那个探讨（第1篇，第39章）来看，罗马贵族对宗教的利用，对于克服由泰伦提尔乌斯的法案所造成的严重危险来说，似乎既不足以奏效，又没有必要。罗马贵族赖以取得成功的决定性因素，不是对于宗教的利用，而是对于纯粹政治手段的运用。此外，罗马共和国的福祉，要归功于所谓"不崇奉犹太教的异教"，也就是说，要归功于一个并非由罗马人所特有的宗教；那个宗教并没有为其他异教共和国带来福祉，这个状况，可以通过一个事实得到印
证，那就是，那些异教共和国都被罗马人所压制征服；可见，罗马 229

[19] 参看"善"这个概念在《君主论》第3章(8)中的第一次出现。在这个意义上，"善"是就政府的素质而言的；见《李维史论》，第3篇，第1章(329)。

共和国的福祉，不能从那个宗教本身去得到解释，而只能从罗马人对于那个宗教所作的"妥善运用"那里去得到解释，只能从罗马贵族对于那个宗教所作的审慎运用那里去得到解释，而这种审慎运用，则同时包括了对于宗教所采取的经过审慎斟酌的渎视态度。譬如，萨谟奈人的宗教情怀并不亚于罗马人，但是他们对于宗教却运用得不够好。在他们的事业业已成为毫无希望之后，萨谟奈人企盼能够继续对罗马人进行战争，因而试图乞灵于一种古老而可畏的膜拜习俗，以期稳固军心，使得他们的士兵坚韧顽强。然而，正如敌方那位罗马将领对他的属下所指出的，萨谟奈人通过以这种方式来运用宗教，只能适得其反，增大他们的士兵此前业已怀有的恐惧；他们在对于敌方的恐惧之上，又加上了对于诸神的恐惧。事实证明，罗马人所具有的德行才干，比起萨谟奈人诉诸所谓"宗教德行"所可能获得的任何坚韧顽强，要更为优越。马基雅维里在开始提供这个论证叙述的时候表明，宗教并不是使得士兵们坚韧顽强的最好手段。正如他在下文某处所指出的，曼利乌斯杀死自己的儿子，P. 德西乌斯·穆斯杀死他自己，都曾经致使罗马军队比同样强大精良的拉丁族军队更为坚韧顽强，从而为罗马人带来了胜利。抑或如同他通过两个非罗马的例证所说明的，为了使得士兵们面对劲敌坚韧顽强，没有任何手段，可能会比使得这些士兵们大逆不道、对敌犯下严重罪行，"更为现实、更为可靠"的了：对于人的恐惧，可以造成跟对于诸神的恐惧一样的切实效果。但是，一个人为使他的士兵们坚韧顽强，最现实、最好的手段，就是将他们置于一个必须诉诸战斗、必须诉诸征服的必然性面前，或者就是使他们意识到一个事实，即能够拯救他们的，只是他们自己的德行才干，而不是神明。甚至连一个萨谟奈人，在萨谟奈人对罗马人取得最辉煌胜

利的前夜所倚赖的,也是这样一种必然性[67] 此外,所谓宗教是保护社会抵御暴政的必要因素,这个说法是错误的;因为宗教可以被人利用,用以建立暴政,维系暴政。最后,宗教之不可或缺,与发誓之不可或缺,彼此之间在程度上是相同的。在分析罗马人的宗教的那个部分的卷首,马基雅维里提出了两个例证,说明罗马贵族是如何挥舞他们手中的剑,来胁迫自己的公民们宣誓、他们将会如何行事的,以及那些被迫发誓的人们,是如何履行他们的誓言的:罗马的公民们尊重上帝的力量,甚于尊重人的力量,因此他们畏惧违背誓言,甚于畏惧触犯刑律。在这里的上下 230
文关系中,马基雅维里将我们的注意力,引导到如下事实那里去,鉴于誓言的涵义并非永远清晰明确,因此它们就需要权威诠释,而假如誓言的地位高于法律的地位的话,那么我们就将很难看得出来,政治当局如何能够颁布这种权威诠释;这个困难,有助于我们认识存在于作为德行的宗教与作为教派的宗教之间的关联。另一方面,日耳曼诸城邑所沿用的那个征税程序,确实揭示出宣誓所提供的巨大便利。但是,正如来自罗马共和国历史的一个涉及交纳什一税的相应例证所表明的,同样的理想结果,也可以在不求助于誓言的情况下来取得,其所需要的,仅仅在于民众具备简单的诚实。[68]

---

[67] 《李维史论》,第1篇,第11章(125),第12章(128—129),第13章(132),第14章,第15章;第2篇,第16章(270);第3篇,第12章,第32章;《论战争艺术》,第4篇卷尾。参看《李维史论》第3篇第36章与第38章中对于李维的引证,马基雅维里在那里援引李维,一方面是为了描述好的民军,另一方面是为了描述好的军事首领。参看本书上文第38页,第119—120页,第138—141页,第150页。

[68] 《李维史论》,第1篇,第55章(210—211)。在这些罗马例证与日耳曼例证之间,还有如下这个区别:那些罗马平民,最终并没有缴纳那项什一税,而那些日耳曼公民,则确实付税了。《李维史论》,第1篇,第11章(125—126),第13章(132—133),第40章(186);第2篇,第25章。同时比较第2篇第28章(312)与第3篇第1

诸如上述这些观察，使得我们不禁要问，马基雅维里究竟是否确信，宗教在发挥着一个重要的作用。这些观察使得我们要探究一下，按照他的看法，宗教的作用，究竟是否超出了“粗陋的民众”的内心生活的一个必然后果或必然产品的范畴，而这个必然后果或必然产品，构成了一座巨大的磐石，它既无法移动，又无法打碎，它毫无用处，然而我们必须对它加以考虑，认真对待。但是，我们的这个疑问走得有些太远了。这是因为，在马基雅维里看来，宗教的渊薮载体在于大众，因此我们必须考虑一下他对于大众或者民众的观点。普通民众与上层贵族不同，他们对于他们的统治者只提出谦卑有度的要求；他们所期盼的，仅仅涉及他们的生命财产有所保障，他们的女人的荣誉受到尊重。然而，作为世俗的凡人，他们对于自己或多或少业已得到保障的所有物，必然感到不能满足。他们受到自然天性的驱使，渴望得到一种他们所不可能得到的满足，因而在根本的意义上来说，他们必将处于一种情势之下，这种情势，就其焦急绝望、孤注一掷的状态而言，并不亚于萨莫奈人在多次遭遇惨败之后渴望获得独立自主的时候所身处的那种情势。上层贵族渴求得到不可能得到的满足，其焦虑难耐，亦并不亚于民众，但是，财富、声望和荣耀，为他们提供了诸多慰藉，而对这种慰藉，大众必然只能望洋兴叹。如果宗教没有使得人们能够抵御腐蚀腐化的话，如果人们既没有被宗教期盼所安抚，又没有被宗教畏惧所震慑的话，那么整个社会，就会处于一种永久的动荡状态，或者就会处于一种永久的普遍压抑状态。因此，只有在大众的欲望受到制约的情况下，他们才可能满足于仅仅提出那些在原则上可以通过政治手

章(327—328)，前者说罗马所经历的一次灾难，只是由于对正义的无视，而后者则似乎是在说，那次灾难既是由于对正义的无视，同时又是由于对宗教的无视。

段来加以实现的有限要求。作为对于诸神的尊崇膜拜，宗教培育对于统治阶层的尊重依从，因为统治阶层是这样一群人，他们享有诸神的特殊青睐眷顾，他们使人联想起诸神。反过来也是 231
一样，没有根据的不信任感，将会致使民众难以去相信受人尊崇的人们所告诫他们的话。如果统治阶层不对人们加以包含容纳的话，特别是不对由于他们的虔敬精神而受人尊崇的老年人加以包含容纳的话，那么，统治阶层就将无法长期诱发那种尊重依从。那些受人尊崇的老年人，与审慎的老年人并不一定必然等同，即与政治智慧的贮藏渊薮，并不一定必然等同。[20]

我们已经占用了大量的篇幅，专门探讨马基雅维里在宗教问题上的思想，初看上去，这个篇幅似乎已经显得不成比例地过于冗长 这个印象，是由一个普遍的误解所造成的，而这个误解，不仅涉及马基雅维里的意图，而且同时也涉及继他之后接踵而至的整整一批政治思想家的意图。我们已经不再懂得，尽管那些思想家内部存在着重大的分歧，他们其实构成一个共同阵线，在向同一个势力宣战，这个势力，就是霍布斯称之为黑暗王国的那个势力；对于他们来说，这个战争比任何单纯的政治问题都更为重要。我们越是能够按照那些思想家理解他们自己的那种方式来重新理解他们，我们对于他们所有的人在不同的程度上所运用的那种隐约其辞、难以捉摸的写作技巧越是熟悉，那么这一点对于我们就将越会变得清晰可鉴。在这种情况下，这批思想家就会展露出他们的真实面目，成为同一条战线上的斗士，他们偶尔也会暂时中断他们对共同敌人所进行的战争，来陷入

[20] 《君主论》，第9章(31)，第19章(57)；《李维史论》，第1篇，第4章(105)，第13章(132)，第37章卷首，第53章(206)，第54章，第60章；第2篇，第23章(299)，第27章(309)；第3篇，第40章(433)。特别考虑《佛罗伦萨史》，第3篇，第13章 参看本书上文第130页。

或多或少有些激烈的、然而从来不曾真正构成敌对状态的倾轧内讧。政治思想领域的态势，由于法国大革命而经历了根本性的急剧变化。首先，我们在阅读早期思想家的时候所秉承的视野，难免受到政治思想领域中这种业已改变了的条件或者新异的情势的影响。在阐释这些思想家时所发生的全部错误，其根源都可以追溯到我们自己所犯的一个错误那里去，即我们没有能够把握住 19 世纪和 20 世纪的视野所具有的狭隘性质，这种狭隘视野，不可避免地总在佯装伪饰，仿佛它比此前任何时代的视野都更为广阔。

我们有充分的理由，在马基雅维里的宗教学说与他的道德学说之间，划清一条界限，这是因为，他本人在宗教与正义之间，或者在宗教与善之间，划清了一条界限。[⑬] 从根本的意义上来看，他对于道德的分析探讨，与他对于宗教的分析探讨，具有相同的性质特征。在这两种分析探讨中，都存在着一个由"第一类说法"所构成的前景地带，它将普遍接受的观点再现出来，同时也都存在着一个由"第二类说法"所构成的隐秘背景，它所表达
232 的观点，与普遍接受的观点或多或少地不尽相同。但是，对于宗教问题的明言探讨所占用的篇幅，远远少于对于道德问题的明言探讨所占用的篇幅。就我们所能够辨认出来的那些部分而言，同意或不同意普遍接受的道德观点的说法，在数量上要远远多于同意或不同意普遍接受的宗教观点的说法。马基雅维里在涉及道德问题的时候，不像他在涉及宗教问题的时候那么讳莫如深。将道德纳入宗教的范畴，或者使得道德服从于宗教，这种做法造成了一个后果，那就是，道德看上去似乎不如宗教那么包罗万象，因而不如宗教那么带有根本性质。

---

⑬ 《李维史论》，第1篇，第55章(210—211)；第3篇，第1章(327)

如果我们期望不要迷失方向、误入歧途的话，我们就必须从马基雅维里所作的一个诉求论断那里，来开始着手进行我们的探索，这个诉求论断，是在《李维史论》全书的卷首与《君主论》全书的中部提出来的，它所声称的是，他所呈献的这个包罗万象的学说或牵涉根本问题的学说，是一个新的学说。对于新异特征的这个诉求，显然是针对关于政治问题与道德问题的学说而提出来的，而不是针对关于宗教问题的学说而提出来的；而事实上，只有他在道德问题与政治问题上的学说，才能够被认为是全新的学说。在他的道德学说与政治学说中，马基雅维里不仅向现存的宗教学说发出了挑战，而且同时也向整个哲学传统发出了挑战。这个新异特征，与一个事实彼此和谐一致，这个事实就是，他的学说中包含了在他之前业已为所有的人们或者为一些人们所知晓的很多因素；因为马基雅维里将那些因素，纳入了一个新的整体构造，或者从一个新的原则的视角，去对那些因素作出理解阐释。即使真实状况的确是，此前的某些思想家业已对那个整体或那个原则有所知晓，但是尚未作出缜密连贯或明确清晰的阐发，或者换句话说，即使马基雅维里与那些先行者之间的不同之处，确实仅仅在于他的勇敢大胆，那么他所发出的这个诉求，也仍然可以是完全有根据的：这种勇敢大胆，作为勇敢大胆来考虑，就可能已经意味着，他对于能够公开提出何种看法，已经持有了一个全新的估计，因此对于公众的态势，以及对于人类的根本状态，也已经持有了一个全新的估计。马基雅维里是通过将他的新的原则，与古典政治哲学所赖以立足的那个原则，加以对照对立，来表述这个新的原则的。传统的政治哲学为自己定位取向，其出发点在于提出问题，我们应该如何生活，或我们所应该做的是什么，或者在于提出所谓“好的人”的这个问题；它由此展开论证，最终得出了对于共和国或君主国的阐发描述，

这些共和国或君主国，是想像的产物，它们“从未被人见到过是真实的，从未被人知晓过是真实的”，或者说，它们仅仅存在于语言之中。所以说，那个传统学说是毫无用处的。马基雅维里所萦怀为念的，是现实功用，因此他所更关怀的，是“事实上的真
233 理”，是人们的看得见摸得着的实际生活方式，是人们看得见摸得着的所作所为，而不是想像中的事物，不是仅仅存在于语言之中而并不存在于现实之中的事物。由于这种关怀，他汲取思想资源时所主要倚重的，就是历史学家，是描述人们实际上如何行事的作者，而不是譬如君主镜鉴的作者们的那些人。初看上去，马基雅维里对古典政治哲学的反叛，仿佛仅仅是在表达对于古典政治哲学的一种轻蔑，这种自古以来政治生活的很多实践者所必定始终怀有的轻蔑，是实际行动者对于空谈者的轻蔑，更不要说是实际行动者对于书本学问家的轻蔑了。这种轻蔑的态度，以某种形式，贯穿于马基雅维里的学说里面。但是他看问题的视角，并不能与实际从政的人们的视角彼此等量齐观。他所关心的，确实是对于涉及国家的事务作出理念思维，他确实是在频繁地对行动者作出分析探讨，无论这些行动者是君主还是反对君主的阴谋者；但是，他同时也在关怀着“对于一切事物所作的理念思维”，关怀着对于一切无法诉诸权威或无法诉诸武力的事物所作的理念思维，而且他同时也是在与那些仅仅希冀对于“世界上的事”有所理解的读者们进行对话。[11]《君主论》与《李维史论》的学说，不仅是以对于当代事物的广泛实践与丰富阅历为基础的，而且也是以对于古代事务的持恒研读为基础的。这

---

[11] 《君主论》，第15章（参看《佛罗伦萨史》，第7篇，第24章）；《李维史论》，第1篇，第18章（143）、第58章（217）；1513年4月9日与12月10日致弗朗西斯科·维托里的信。见本书上文第77页、第164页。

个学说将“普遍知识”与“特殊知识”或者“实践”结合起来，因为如果没有实践，任何科学就都是不可能完美无瑕地来掌握获得的。妥善适宜的结构序列，是从特殊知识，从蕴涵于实践之中的知识，演绎归纳上升，直至达到普遍知识。实践所提供的，是关于实践者活动于其中的此时此地具体社会的详尽知识；关于社会“自然本性”的普遍知识或“严密科学”，或者关于世界上事物的“自然本性”的普遍知识或“严密科学”，是凭借在特殊事物之中归纳辨认出普遍原则来获得的；在通过这种方式获得普遍知识之后，这个普遍知识，遂可以被应用到任何其它社会那里去，甚至可以“从遥远地带”来加以远距离应用。[32]我们业已不再需要论证的是，这个认知系统，必须在考虑到一个事实的情况下作出修正，这个事实就是，我们必须将一个腐蚀腐化的社会的实践，与对于未经腐化的社会的研读结合起来加以处理，方能够为我们的普遍理念归纳，提供充分的依据基础。由于这个原因，这种应该具有现实功用的“严密科学”或“普遍知识”，就至少在部分的意义上，必然带有准则性或者规范性。马基雅维里所做的，并不是仅仅在用一门描述性或分析性的政治科学，来与古典学说中规范性的政治哲学相对抗；他实际上是在用真实正确的规范性学说，来与一个虚假错误的规范性学说相对抗。从他的观 234
点来看，如果没有一个正理平治、安如磐石的国民国家，来提供关于其构成要素的知识镜鉴的话，那么我们要想对于政治“事实”作出正确分析，就将是不可能的。[33]

---

[32] 《李维史论》，第3篇，第39章；第1篇，第47章；参看《李维史论》与《君主论》的“献辞”。

[33] 《李维史论》，第1篇，第24章(153)。“应该”(“*debbe*”或“*debet*”)这个词，出现在《李维史论》全书的21个章节标题中，出现在《君主论》全书的一个章节标题中；这两部书计有三章(《君主论》，第14章；《李维史论》，第1篇，第21章；第3篇，第17章)，是以“……应该”的字样开始的

马基雅维里在能够对古典政治哲学的无用性质或谬误性质作出论证之前，首先必须证明，他业已理解掌握了古典政治哲学。古典政治哲学宣称，它与关于善的普遍说法，在根本的意义上是和谐一致的。因此，马基雅维里就必须为关于善的普遍说法，勾勒出一个轮廓概述。他知道，这些普遍持有的观点，并不是完全没有根据的。它们中间蕴涵着他所可以继承的因素。况且，他对这些观点加以勾勒，从而就能够为他自己，预备了那些绝对不可或缺的所谓"第一类说法"。如同他在对古典政治哲学的原则的抨击本身中就已经表明的，世间存在着善的人们，他对于这一点并不否认，他对于他的论敌关于何谓善人的看法亦无异议。他知道，关于善的普遍观点，手中握有一个它们自己的证据，而不是专断任意的。"我知道人人都会承认，如果一位君主具备上述所有的那些被认为是好的品质的话，那么就是极为值得褒扬称颂的。"这些品质包括：慷慨宽宏，仁慈恻隐，忠贞诚实，勇敢无畏，纯洁朴实，恳切真诚，笃信宗教，诸如此类。世间存在着正义，也存在着"关于诚实的与好的事物的知识"。在谈论所谓善恶的时候，人人心目中所指的，都是同样的对象，他们也懂得，善事应予褒扬，邪恶应予谴责。这并不妨碍他们在很多情势之下，为非作歹，逞性作恶，以致人们普遍承认，立法者必须假设，人人都是邪恶的。[39] 广义的善，与德行彼此等同，即与道德德行彼此等同。遵循符合德行的方式来待人接物，就是遵循我们所应该遵循的方式来待人接物。德行囊括着诸多各种具体德行或诸多各种应予称颂的品质，它们与卑劣行径形成对立，即与应予谴责、应予鄙夷的品质形成对立。"杀戮自己的公民同胞，

---

[39] 《君主论》，第15章(49)、第18章卷首；《李维史论》，第1篇，第2章(98)，第3章卷首、第10章(122)

出卖自己的朋友，背信弃义，毫无恻隐之心，没有宗教信念，所有的这些，都是不能够称之为有德行的。”马基雅维里可以将所谓“德行”，与但丁笔下的所谓“正直笃实”作为同义词来交替使用。所谓“善”，也可以指的是各种道德德行其中的一个。一个善的人，就是一个不利己自私的人，一个避免伤害他人的人，一个考虑他人利益多于考虑自己利益的人；这个人因而特别就是一个遵守法律的人；如果他是一位君主的话，他就绝对不会在没有履行必要的法律程序的情况下去滥杀一个臣民。[131] 所谓善，就是一种习惯，为了达到好的目的，而去选择使用好的手段。好的目的，就是共同福祉或者公共福祉。好的手段，就是不属于虚假欺 235
诈、不属于非法武力的那些手段。善或者德行，既就其自身而言值得褒扬，同时又就其效果而言富于功用。它会带来荣誉与荣耀，它会维护并且造就伟人的王国和伟大的共和国。譬如一个共和国，如果对于邻国以兄弟相待，而不是以敌人相待，那么它就将会增进它的福祉，再譬如一位君主，他最重要的关注所在，应该是他的臣民的福祉。以这种认识为基础，我们就能够很容易地划分君主与僭主暴君之间的界限区别。从严格的意义上来看，君主以德为本，奉献于共同福祉，而僭主暴君则受野心与贪欲的驱使，他只关怀他自己的私利；君主享有他的臣民的爱戴，他的处境远比千人所指的暴君安全得多。需要对于君主提出来的道德上的要求，出现在马基雅维里的如下说法中，那就是，君主必须与上层贵族的野心抱负和下层民众的桀骜不驯同时进行抗争，在有些情势之下，还必须与士兵们的残忍贪婪进行抗争

[131] 《君主论》，第8章(28、30)，第11章卷尾，第15章(49)，第16章(50)，第19章(62)，第22章(74)；《李维史论》，第1篇，第2章(98)，第9章(119)，第11章(127)，第18章(144)，第27章，第29章卷首，第30章；第3篇，第1章(328、329)，第20章，第21章卷尾，第24章。参看《佛罗伦萨史》，第4篇，第16章。

无论这意味着什么，共同福祉都只有在共和国中，才能够得到眷顾照拂，以至于我们可以将共同福祉与公众自由相提并论。换句话说，共和国比君主更为可取，因为共和国在道德上比君主更为优越：共和国不似君主那样生性忘恩负义，轻诺寡信。[36] 作为造福他人这个习惯的善，包括诚实的美德，这种诚实是一种习惯，不去伤害他人，或者不去剥夺他人所拥有的好的东西。由此类推，普通民众的要求，比上层贵族的要求更为诚实：普通民众所期盼的，仅仅是保持住他们所拥有的寥寥无几的好的东西，或者仅仅是不受欺压而已，而上层贵族所希冀的，则是实行欺压。所谓善，首先在于对所有权的尊重：一无所有的人，或者未曾被他人剥夺劫掠过任何东西的人，一俟倾诉抱怨起来，是不可能体面的；他所能够做的，除了乞求于人以外，遂别无他物了。受惠于人的人，遂负有义务感恩戴德。另一方面，仅仅拥有其之所有的人，或者未曾蒙受过伤害的人，遂对人不负亏欠之感。如果说善涉及对共同福祉的奉献的话，那么一个好人，就会满足于他自己的清贫萧然：好的共和国，是国富民穷的共和国。[37] 具备德行的人，其行为不仅为诚实的考虑所引导，而且也为高尚体面的考虑所引导　高尚体面的考虑，赋予一个人以优异品第，致使他的
236 形象尊贵而光彩。因此堪称高尚体面的，是异乎寻常的德行，而不是平凡无奇的德行。既具备异乎寻常的德行，同时又对于自

[36] 《君主论》，第 8 章(28)，第 19 章(60—61)；《李维史论》，第 1 篇，"前言"(89)，第 4 章(104)，第 9—10 章，第 18 章(145—146)，第 27 章(158)，第 29 章，第 58 章(218)，第 59 章；第 2 篇，第 2 章(235—236)，第 21 章(292)，第 24 章(301—302)；第 3 篇，第 16 章(380)，第 20 章，及第 40 章卷首。参看《佛罗伦萨史》，第 4 篇，第 11 章卷尾。

[37] 《君主论》，第 9 章(31)；《李维史论》，第 1 篇，第 6 章(109)，第 16 章(138)，第 29 章(159)，第 37 章(176)；第 3 篇，第 25 章。

己的这个具备怀有自觉意识,比仅仅具备异乎寻常的德行,更为高尚光彩 对于自己的优势价值有所自觉意识,并且按照这个自觉意识来待人接物,反映高尚体面的素质品第。因此,倚赖自己的力量,并且在坦诚直率可能带来危险的情况下依然保持坦诚直率,就是高尚体面的 暴露自己的软弱,或者畏缩不前,拒绝抗争,是不光彩的耻辱行为。向一位君主公开宣战,比密谋反对这位君主,更为高尚磊落。战争之中的失利败北,比任何其它形式的失利败北更为光彩体面。战死沙场比死于饥馑更为光彩体面。贵族血统,是高尚体面的。一位具备超常德行的年轻贵族,比一位具备同等德行的年迈贵族,更为适宜享有荣耀。[138] 存在于诚实的品格与高尚的品格之间的这种隐晦微妙的区别,提醒我们想起存在于亚里士多德的伦理学说中两大最高美德即公平正义与宽宏气度之间的区别。值得注意的是,在他的那些最为引人注目的段落中,马基雅维里都避免提及正义的美德。譬如,在他对于值得称颂的品质所作的最全面的勾勒列举中,他就没有提到正义。[139]

---

[138] 《君主论》,第 19 章(64);《李维史论》,第 1 篇,第 6 章(112),第 33 章(168),第 58 章(218);第 2 篇,第 10 章(258),第 23 章(298),第 30 章(318);第 3 篇,第 2 章(332),第 10 章(367),第 31 章。

[139] 《君主论》,第 15 章(49)。这个公认是不完备的勾勒列举,包含了 11 种德行,以及相应的 11 种邪恶。最前面的两种德行(宽宏慷慨与施予恩惠的美德)之间的区别,在其后的一章中被删除了;这样我们在事实上,就只有 10 种德行,而其中并不包括正义。这个数字,使我们想起亚里士多德的《尼柯马奇伦理学》(1106b33—1108b9)所处理的德行数目,在那里,亚里士多德列举了 10 种与激情有关的德行:"如果我们将涉及人们行动的正义美德,补充进去的话,那么总共就将计有 11 种德行了"(托马斯·阿奎那:《神学大全》,第 1 篇,第 2 章, q.60.a.5.c.)。马基雅维里提醒我们回顾亚里士多德的伦理学,从而将我们的注意力,引导到他对于这个学说的隐晦批评那里去 他所开列的这 10 种德行,彼此之间似乎完全缺乏内在序列;

马基雅维里首先提到，所有的人们都异口同声，对于善或德行一致予以褒扬，对于恶或邪玷一致予以谴责，因而对于具有德行的统治者一致予以褒扬，对于僭主暴君一致予以谴责，在提及这个事实之后，马基雅维里指出，作者们与蒙昧无知的读者们，都给予暴君恺撒以最高的评价。我们消除这个困难之处所凭借的途径，可以是来推测，人们固然能够清楚地把握最根本的原则，把握事物的普遍性，然而他们同时在对这些最根本的原则的应用方面，在事物的特殊性方面，却可以轻而易举地被人蒙骗。但是按照马基雅维里的看法，事实上却恰恰相反：人们在普遍性方面，比在特殊性方面更容易犯错误。因此，人们众口一辞，对于善或德行予以褒扬，这个事实并不能解决善或德行的确切身份地位的问题。人们普遍而言所说的话，等同于多数人在多数情况下所说的话，或者等同于人们在公共场合所说的话。所以，关于善或德行的普遍观点，就在如下这类国家中最有效力，在这类国家里，最为重要的那些决定，是在公共审议斟酌的基础之上，通过公众集会来作出的，是由集合起来的民众来作出的。这样，只有愚蠢的人，才会对这些观点不屑一顾，贬斥为单纯的言辞，而同时却依然相信，他能够对政治事务有所理解把握。即使我们承认，德行与邪玷的实体内容，不过是"名声"而已，因而重
237 要的是，不在于一个人的具备德行，而在于这个人的享有具备德行的名声，这个名声，也依然在传送着好的声誉或不好的声誉，从而在传送着力量强大的信望或佳弱无力的音信。然而公共审

譬如，在列举各种不同的德行以及相应的邪恶的时候，他在5个案例中以德行开始入手，在5个案例中以邪恶开始入手；而一俟我们想到，从他的观点来看，宗教信仰并不能够属于德行的时候，这个困难之处，就迎刃而解、自行消失了。无论如何，这个列表的前半部分，都是以人道精神作为终结的，而人道精神，就是马基雅维里赖以取代谦卑凯顺的那个德行，这个列表的后半部分，则是以宗教信仰作为终结的。我们禁不住要说，马基雅维里将两个列表之间的顺序，颠倒了过来。

议斟酌，却通过多种方式，产生于私人权衡斟酌，或者受到私人权衡斟酌的影响，而在私人权衡斟酌那里，普遍持有的观点，或者可以在公共场合经受申辩的观点，其势力要比在公共审议斟酌那里较为孱弱无力。[illegible] 这样一来，普遍持有的观点，看起来就似乎只是一种表面现象。因此产生一个问题，我们如何能够以一种有条不紊、满怀信念的姿态、从原始的既定条件，从人人在光天化日之下所都能够看到的事物，进而深入到隐秘莫测的核心层面。所有的人们都对善称颂备至，而与此同时，人们实际上言清行浊，狼贪鼠窃。看来，只要将彰明较著的口头言辞，放到同样彰明较著的实际行动面前来加以对照，我们就足以认识到缊涵在人们普遍所说的话以及人们在公共场合所说的话之中的错误了。但是那些实际行动，固然可以反驳那些称颂善的口头言辞，然而却无法证明，那些言辞是不真实的，也就是说无法证明，人们不应该以符合德行的方式来行事；那些实际行动本身仅仅证明，多数的人们实际上并不是在以符合德行的方式来行事的。然而多数人的行事方式，也透过口头言辞而表现出来，透过娓娓动听的要言妙道而表现出来。可见，那些娓娓动听的要言妙道，其实是自相矛盾的。所以，马基雅维里对于道德所作的分析，就将从对于人们普遍所称颂的以及在公共场合所称颂的事物中那些固有的自相矛盾之处所作的这个观察来开始着手。这个分析所遵循的那个构思序列，必须与对于这个分析的结果作出表述时所遵循的那个构思序列有所区别。在他的著作接近卷尾的地方，他用如下这句话，对他的做法作出了提示："尽管使用欺诈手段，在任何行动中都是卑劣可鄙的，但是在进行战争的情

[illegible] 《李维史论》，第1篇，第10章(122—123)，第47章；第2篇，第22章；《君主论》，第16章。参看本书上文第103—104页。

况下使用这种手段，却是应予肯定的和光彩可嘉的。”人们所普遍持有的观点，一方面，在不加限定地无条件谴责诅咒欺诈行径，另一方面，则在首肯赞同处于某些情势下所采取的欺诈行径。我们可以说，人们所普遍持有的观点，以一种踌躇犹豫、前后矛盾的姿态，在对于欺诈手段的不加限定的无条件谴责与不加限定的无条件褒扬之间，选择一条折衷道路。绝非偶然的是，以我们刚刚引证的那句话作为开始的那个章节，即《李维史论》全书的第133章，是以这部书对于所谓“折衷道路”所作的七次提及的最后一次作为终结的。[30]

人们对于德行所持有的普遍理解，在亚里士多德的一个论断那里，获得了经典的表述，这个表述断言，与邪恶形成截然对立态势的德行，是位于两个截然相反的谬误极端（不足与过度）之间的中庸或者折衷。对于这个分析所含有的真理性，马基雅
238 维里偶尔也予以现身佐证。一个君主必须如此行事，以致过度自信，一意孤行，并不会使他掉以轻心，视同儿戏，同样地，过度怯懦，瞻前顾后（或者说缺乏自信），也并不会使他杯弓蛇影，裹足不前。罗马人一统天下所凭借的，是不亢不卑，是安然自若。所谓自由，是介于君主苛政与放任无度之间的允执其中。然而另一方面，人们对于所谓“折衷道路”（*la via del mezzo*），却予以谴责诅咒，判为无益有害。慈悲恻隐与公平正义，对于优柔寡断，对于半心半意，对于那些既不拥护上帝、又不反对上帝的人，采取鄙夷不齿的态度。而且，我们可以根据亚里士多德所说过的话来补充说，所谓正义，并不是两种邪恶之间的折衷，它只与

---

[30] 《李维史论》，第3篇，第40章。对于折衷道路的此前两次提及，出现在第3篇第21章和第3篇第2章里，而第3篇第21章，恰好是“塔西佗序列”的中心章节。马基雅维里在第3篇第40章中，提到了第2篇第23章对于折衷道路所作的分析，而第2篇第23章，则恰好含有涉及李维一篇论述的那个核心布道。

一种邪恶构成对立态势；在一些其它德行的案例那里，亚里士多德的看法，则无法从习语中得到支持：据称的所谓中庸之道，或者两种据称截然相反的邪恶之中的一个，并没有曾经被赋予过一个名目，这也许是因为，它们并没有被普遍认为属于德行或者属于邪恶。无论如何，马基雅维里都悄然不宣地否定了关于德行是处于两种邪恶之间的一个中庸的那个观点。在他对德行与邪恶所作的最全面的列举中，每种德行，都是以一个邪恶的对立面的面目来出现的。在另外一个地方，他将优异人物或伟大人物所具有的泰然沉着，与住弱无力的人们的一个相反的邪玷，加以对照比较；那个邪玷含有两个"瑕疵"，一方面，是妄自尊大，目空一切，另一方面，是猥琐龌龊，谦卑恭顺。他所刻意传达的意思，可作如下表述。那两个相互对立的瑕疵，仅仅是同一个邪玷的两个不同方面而已，它们在相反的情势之下，以相反的表现形式而展露出来；如果我们不能在这两种瑕疵的任何一个之中，看到另一个的共处存在的话，我们就无法对于它们之中的任何一个，有所理解把握。而另一方面，目前所涉及的这个德行，则在所有的情势之下，都以一个相同的面目而展露出来；它稳如磐石，永恒不变，因为它是以所谓"关于世界的知识"为基础的。[illegible]

马基雅维里对德行与邪恶所作的最全面的列举，是以在慷慨宽宏的德行与慈善施予的德行之间作出划分来开始的。这个界限，与对于托斯卡纳语言的使用有关。托斯卡纳的语言以某种方式，对齐啬小气与贪得无厌加以区分。如果说齐啬小气与贪得无厌是两种不同的邪玷的话，如果说每种邪玷都是一种德

[illegible] 《君主论》，第9章(31)，第15章(49)，第17章(52)；《李维史论》，第1篇，第58章(218)；第3篇，第31章(411—413)。李维：《罗马史》，第9篇，3.11及12.2

行的对立面，而且反之亦然的话，那么就必然存在着两种德行，各自分别与吝啬小气与贪得无厌形成对应。吝啬小气的人，“过度地”吝于使用他自己的所有物；贪得无厌的人，企冀通过劫掠豪夺，攫取属于他人的所有物。鉴于吝啬小气是一种过量的现象（“过度”），它似乎就在要求一个与之对应的瑕疵（“不足”），即
239 奢侈挥霍；马基雅维里对此予以悄然否定，所凭借的途径是仅仅赋予慷慨宽宏以一种相反的邪玷，即吝啬小气。吝啬小气，是涉及对财产的使用的惟一邪玷，而贪得无厌，则似乎就是涉及攫取行为的惟一邪玷。出乎我们意料的是，马基雅维里将与贪得无厌相对立的德行，定位在慈善施予的德行那里；他用慈善施予的德行，暗中取代了公平正义。他对于慷慨宽宏具有两个相对邪玷的这个事实，予以间接暗示，他对于据认为只有一个相对邪玷的正义，同样也予以间接暗示。在随后的一章中，他对于这些间接暗示所带有的涵义，作出了部分的解释。该章的标题是，“论慷慨宽宏与奢侈挥霍”。从这个标题来看，该章所专门探讨的，似乎应该是涉及对于财产的使用与保持的那些德行，而不应该是涉及对于财产的攫取行为的那些德行。马基雅维里说，一个君主，如果希冀被人视为慷慨宽宏的君主，他就必须尽其所能，竭力展示他的富足奢华。而在这样做的过程中，他最终必将变得吝啬小气；慷慨宽宏的美德，必然转化成为吝啬小气的邪玷和吝啬小气的名声。涉及慷慨宽宏的铁的法则，在涉及奢侈挥霍的时候，遂显得更为千真万确；这一点可以解释，慷慨宽宏与奢侈挥霍之间的区别，为什么是不具有重要意义的。君主应该力行节俭；在力行节俭的过程中，他遂将能够避免劫掠臣民的压力，避免变得贪得无厌的压力，从而在这个意义上，得以变得慷慨宽宏。在随后的章节里，马基雅维里收回了他在慷慨宽宏与慈善施予的德行之间所划分的界限；应该予以区分的，不在慷慨

宽宏与慈善施予的德行之间，而在慷慨宽宏与正义之间。所谓节俭，必然会以吝啬邪玷的面目来出现，但是这个邪玷，总比慷慨宽宏的德行更为可取。[49] 马基雅维里所得出的结论，似乎没有必要地令人惊愕；他本来是可以仅仅用节俭的德行，来取代慷慨宽宏的德行的。更确切地说，鉴于节俭能够防止人们变得贪得无厌，进而防止人们违背正义，因而受到称许，因此，他本来是可以仅仅满足于说，正义的德行是需要在慷慨宽宏的德行方面作出牺牲的。我们只有在考虑到他关于正义的问题所作的提示的情况下，才能够理解他为什么要否定，符合德行的中庸是可能存在的。

马基雅维里提出一个问题，对于一个共和国来说，是致力于攫取行为更为可取，即致力于攫取属于别国的所有物更为可取，还是致力于维系保存属于它自己的所有物更为可取，即放弃领土野心更为可取。初看上去，后者似乎更为可取。它是介于从别国那里夺取其所有与将本国之所有丧失给别国之间的折衷道路。然而，鉴于全部人类，都处于永恒的骚扰动荡之中，因此我们不能总是遵照理性的指令来采取行动，我们在有些时候，必须按照必然性的要求来采取行动：一项连贯不变的政策，一味只知抱残守缺，维持守成，是不可能奏效的。一个共和国，必须在将本国之所有丧失给别国与从别国那里夺取其所有之间，作出自己的抉择。但是后者这条道路，比前者那条道路更为荣耀体面。所以，我们不能仅仅满足于在慈善施予的德行方面作出牺牲；我们必须选择贪得无厌的邪玷。如果我们愿意的话，我们抑或可以说，真正的慷慨宽宏，或者慈善施予的德行，意味着将我们业已从陌生人或敌人那里攫取到的所有物，再放弃施予出去；慷慨 240

[49] 《君主论》，第15—16章

宽宏的德行，是以贪得无厌的邪坫为基础的：只是在这个意义上，君主的典范楷模居鲁士，才可以说是慷慨宽宏的。[104] 介于对自己的所有物的自我否定或放弃施予与非正义之间的稳固中庸，这种所谓正义，是不可能奏效的；朝向后者的倾斜偏好，是绝对必要的和荣耀体面的。[105] 马基雅维里对于这同一个困难问题，同时也以如下的形式作出了探讨。人们面前摆着善的道路和邪恶的道路，可供他们选择，但是"他们往往选择某些折衷道路，这条折衷道路是最为有害的道路，因为正如下一章将要列举一个例证所说明的，人们既不懂如何不留余地、去彻头彻尾地为害作恶，同时又不懂如何不留余地、去彻头彻尾地厚德载物"。[106] 我们往往忽略一个事实，就是，马基雅维里在这里称为"最为有害的"，是所谓"某些折衷道路"，而不是为害作恶的邪恶道路。他所允诺的那个例证告诉我们，一位既无德行又无良知可言的僭主暴君，畏缩踌躇，不敢铤而走险，去悍然采取某个邪恶行动；他选择了一条最为有害的折衷道路，因为他不懂得如何不留余地、去彻头彻尾地为害作恶。但是，马基雅维里却使用所谓"荣耀体面的邪恶"的提法，去描述那个僭主暴君所不敢采取的那个邪恶行动，那个行动以其雄壮宏伟，本来是能够遮盖抵消它的全部昭彰恶迹的；这个暴君以往的行为，属于不加限定的无条件邪恶、彻头彻尾的十足邪恶；因此，他所没有能够采取的那个行动，可以被描述为处于善恶之间的一个折衷；假如采取了这个荣耀

[104] 《李维史论》，第1篇，第6章（110—112）；《君主论》第16章。

[105] 关于正义的知识，预先假设成文法令的存在（所谓自然权利并不存在），而关于诚实的知识（关于道德的知识），则存在于成文法令之前。这一点，可见于《李维史论》第1篇第2章（98），而在与波利比乌的《通史》第6卷5.10—6.9的对照比较之下，则显示得尤为清晰。

[106] 《李维史论》，第1篇，第26章。

体面的邪恶行动的话，他本来恰恰是可能不总是那么彻头彻尾地为害作恶的。最为有害的，不是所有的折衷道路，而只是“某些折衷道路”。我们可以用一位具有德行的君主，来替换取代那个僭主暴君，这个具有德行的君主以往的行为，始终是彻头彻尾的厚德载物；如果这个君主，出于他的善或德行而实行自我克制，不去采取我们正在探讨的那个荣耀体面的邪恶行动的话，他也依然会像那个僭主暴君一样应予谴责：他之所以依然应予谴责，是因为他一如既往、彻头彻尾地厚德载物，而没有在善恶之间，去选择一条折衷道路。这样看来，正确的抉择，至少就君主 241
而言正确的抉择，似乎就确实应该是一个中庸之道了，这个中庸之道，不是处于两种相反的邪玷之间的中庸之道，而是处于德行与邪恶之间的中庸之道。正如我们此前所已经看到的，按照马基雅维里的观点，涉及欺诈行为的正确抉择，在于对欺诈行为所作的不加限定的无条件否决与不加限定的无条件肯定之间的折衷道路。人道精神，应予称颂，它使人享受爱戴，而残忍无情，则应予鄙夷，它使人蒙受憎恨；然而所谓“真实的途径”，却在于不去希冀“过度”的拥戴，因而不去过于讲究人道；它所要求的，是介于人道精神与残忍无情之间的某种结合：“真实的途径”，就是所谓“折衷道路”。这个“折衷道路”，无法严格恪守遵循，因为我们的自然天性，不允许我们这样做，但是，它应该被尽可能严格地恪守遵循。一个君主，必须懂得如何去运用人类的自然天性，也必须懂得如何去运用野兽的自然天性；他必须在人道与非人道之间，选择遵循一条折衷道路，这是因为，人道精神与善，适用于一种情势，而与之相对的邪玷，则适用于相反的那种情势；鉴于“时代在变迁”，因此，从德行到邪玷的转换变化或者从邪玷到

德行的转换变化，两者之间的调整运作，就是正确的抉择。[47] 这样一来，我们就可以在德行与邪玷之间，看到一种类似特征：不加限定的、无条件的德行，与不加限定的、无条件的邪玷，都是虚假的极端。所谓真实的途径，就是效仿自然的途径。但是自然丰富万端，流动多变，不似德行那样稳固守恒。因此真实的途径，就在于德行与邪玷之间的变通转换，即在于肃穆凝重（或对于伟大事物的竭诚奉献）与轻佻戏谑之间的变通转换，坚贞持恒与易变无常之间的变通转换，纯洁朴实与淫荡不端之间的变通转换，依此类推。伟大的洛伦佐·美第奇就是这样，他所经历的生活，既轻佻浮华，又冷峻严酷；所以他似乎以令人难以置信的姿态，集"两个不同的人格"于一身；然而符合自然的，恰恰是这种集合现象。[48] 我们普遍承认，德行与邪玷之间的变通转换，以某种方式，发生在所有的人们身上；争议在于应该如何来阐释这个现象：马基雅维里将这个变通转换，称为符合自然的变通转换，而他所抨击的那个传统，则将这个变通转换，理解为罪孽与悔悟之间的变通转换。然而，他作为符合自然而加以赞许的这个变通转换，并不意味着朝三暮四，忽而倒向一个极端，忽而倒向相反的极端；它意味着斟酌定夺，"为什么人，对什么人，在什么时候，在什么地点"，方妥当适宜，方恰如其分，然后在德行与邪玷之间，作出自己的抉择。譬如，这个变通转换，在一个君主所处的情势下，会与在诸如马基雅维里这样一个人所处的情势
242 下不尽相同。这个变通转换是一种运动，制导着它的，是审慎斟

[47] 《李维史论》，第3篇，第3章(334)，第9章(363—364)，第21章；《君主论》，第18章(55)：半兽半人。

[48] 1514年8月3日及1514年1月31日致弗朗西斯科·维托里的信（参看《君主论》，第15章）；《佛罗伦萨史》，第8篇，第36章。参看《李维史论》，第1篇，第6章(111—112)

的，支撑着它的，是才智的力量，意志的力量，或脾性的力量。所以审慎与那种力量，总是必不可少的：就道德德行而言，若干具有这些道德德行的表面外观，就已经足够了，而就审慎与才智力量或意志力量而言，他则需要实实在在，拥有实体内容。[49] 换句话说，审慎（判断能力），以及才智的力量，意志的力量，或脾性的力量，是惟一获得普遍认可的德行，这种德行真正具有普遍德行所获得普遍认可的特征：它们凭借自身，就总是健康有益的。道德德行与道德邪玷（譬如宗教精神与残忍无情），由于它们的运用必须受到审慎德行的规范把握，因此它们既可以被人妥善地运用，也可以被人不妥善地运用，而审慎德行，则是不可能被人加以不妥善的运用或不审慎的运用的。[50] 马基雅维里在他所作的表述中处心积虑，刻意掩盖了一个事实，而对于这个事实，我们必须予以强调，这个事实就是，他关于“德行”的学说，继承保留了（道德）德行与（道德）邪玷之间普遍公认的对立态势所具有的重要意义，即真理性，以及现实性。这个事实，可能既为他的思想所具有的魔鬼性质，提供了最强有力的佐证，同时又为他的思想所具有的清醒严肃性质，提供了最强有力的佐证。这一点，并不是要否认一个事实，相反，它证实了这个事实，就是，在他关于“德行”的学说中，存在于道德德行与道德邪玷之间的对立态势，趋向让位于、服从于另外一种优异品第与另外一种卑微猥陋之间的对立态势。马基雅维里对于道德德行与某些其它种类的

---

[49] 《君主论》，第 17 章（52），第 18 章（56）；《李维史论》，第 3 篇，第 21 章（390—391）。参看《李维史论》，第 2 篇，第 24 章（299）。

[50] 《君主论》，第 8 章（30）；《李维史论》，第 1 篇，第 13 章（132），第 15 章（136），第 41 章。在《李维史论》第 1 篇第 51 章，马基雅维里谈到所谓“这种审慎之善于运用”，但是他在那里的所谓“审慎”，意思指的是关于审慎的一个箴言或规则；参看第 2 篇第 26 章卷首。

优异品第之间的区别，作出了最为简明扼要、最为直截了当的论证展示，而他所选用的途径，就是在善（即道德德行）与德行之间作出区分，或者就是对于道德德行应该被称为德行这一点，予以否定拒绝。事实上，他在多数情况下，是以一种有别于道德德行的涵义，来使用“德行”这个概念的。他以最为清澈有力的方式，将我们的注意力，引导到他的这种用法所带有的刻意的性质上面，而他这样做所诉诸的手段，则是一言九鼎，盖棺论定，既否定罪恶昭彰的阿加索克利斯具有德行，同时又肯定罪恶昭彰的阿加索克利斯具有德行。[60] 按照他所特有的这个独特用法，我们遂不能不说，善恶之间的变通转换，必须由审慎斟酌来指示制导，必须由德行来支撑维系。

在他以最为着重的方式所作出的强调那里，马基雅维里对于“折衷道路”的可取性与可能性，发出了质疑。如果我们更仔细地审视一下他关于这个论题的说法的话，我们就会看到，他其实所赞同的，正是“某个折衷道路”，而不是我们正在考察的那些极端道路。[61]我们仍然必须考虑一下，他对于折衷道路所作的那

---

[60] 《君主论》，第 8 章（28）。在《李维史论》第 1 篇第 10 章（123），马基雅维里将“德行”的提法，使用到“罪恶的”塞普丁摩斯·塞威勒斯的身上。在《李维史论》第 1 篇第 17 章（141），他在“善”与“德行”之间作出区分，以便强调表明，重要的是，在于德行。关于善与德行之间的区别，同时参见第 3 篇，第 1 章（327—328）。同时参看《佛罗伦萨史》第 4 篇第 1 章与第 7 篇第 13 章对于明智与善所作的区分。根据“德行”这个概念的涵义所发生的变化，所谓“真实的生活”与“应有的中庸”这两个提法，也是随之在一个非道德的意义上来使用的；见第 1 篇，第 41 章、第 48 章；第 3 篇，第 9 章；参看《君主论》第 7 章（21）及第 12 章（40）关于斯福尔札的论述。参看本书上文第 47 页。

[61] 在出现在章节标题中对于折衷道路的惟一提及中，马基雅维里说，罗马人在对他们的处理对象作出判断方面，避免选择折衷道路（《李维史论》，第 2 篇，第 23 章）。在《论战争艺术》第 1 篇（466—467）里，他在征募士兵的问题上，建议在纯粹强制与纯粹自愿之间采取折衷道路（“既非完全强制，又非完全自愿”；参看《李维史

个看上去不加限定的无条件否定，是否没有在传达着一个重要的信息。马基雅维里向整个宗教传统与哲学传统发出挑战，在这个意义上来说，他确实是一个极端主义者。然而，由于我们上 243
文所陈述的原因，他迫于情势，不得不将他的创新所具有的深厚程度，掩盖隐藏起来，他并且不得不一再说明，在他的观点与传统观点之间，事实上存在着一种妥协迁就。对于折衷道路自身所发出的责难，为了制衡马基雅维里自己的妥协迁就起见，其实是必要的。[58]满足于妥协迁就的意愿，其根源在于人所怀有的强烈欲望，希冀去享受美好愉快的事物，并且拥有美好愉快的事物。人们期盼着所有美好事物的完美无瑕的结合，这个结合，囊括着它的各个组合成分的全部优势，而不带有它们的任何缺陷。譬如，他们看到，君主政体与共和国，都具有各自的优势与劣势；

论》，第 1 篇，第 23 章）；同时参看《论战争艺术》，第 3 篇(527)。在《佛罗伦萨史》第 4 篇第 1 章中，他事实上是在提出，所谓自由，应该是介于奴役与放任之间的折衷。在《李维史论》第 1 篇第 47 章，他谈到罗马贵族一度所选择的折衷道路；这个折衷道路所涉及的，是他们同意用拥有执政官权力的护民官，来取代罗马执政官，这个取代做法，既使罗马平民满意，同时也使他们自己满意；事实上，这条折衷道路，是由罗马平民强加在罗马贵族头上的；罗马贵族之所以接受这条折衷道路，是因为他们确信，他们暂且接受它，并不会因此而蒙受任何严重的损失，而这个折衷安排，也不会持久实行下去（参看《李维史论》，第 1 篇，第 39 章卷尾）。就这个案例而言，选择折衷道路是审慎明智的。根据《李维史论》第 2 篇第 23 章，罗马人所避免选择的那个折衷道路，是介于对残敌采取宽恕优厚政策与对残敌斩尽杀绝之间的中庸处置做法；在对战败的拉丁族军队的命运作出决定的时候，罗马人对于每个重要城邑的具体案例作出区别对待，决定是应该对它们予以优待，还是应该予以毁灭；罗马人避免采取所谓“中立道路”，即对所有的那些城邑，一视同仁，不作区分；所以在一个意义上来看，罗马人所选择的那个非中立的或者区别对待的做法，其实是一条介于不加区别地予以优待与不加区别地予以消灭之间的折衷道路；同时参看本书上文第 156—157 页。在《李维史论》第 3 篇第 2 章，马基雅维里谈到一个折衷道路，它“如果能够实行的话，就可能成为最正确的（做法），但是……我相信这是不可能的”；这里的这个做法所涉及的是，既不要与君主们靠得太近，以免卷入他们的灭顶之灾，同时又不要与他们离得太远，以免无法从他们的灭顶之灾中坐收渔利；对于那些无力向一位君主公开宣战的人们，马基雅维里所推荐的道路是，靠近这个君主，伪装是这个君主的朋友，韬光晦迹，笑里藏刀，就是介于敌友之间的一条折衷道路。

[58] 同时参看本书上文第 81 页，以及第 3 章注⑨。

他们因而期望着一个混合政体的国家，这个国家集君主国与共和国的全部优势于一身，同时既不带有君主国的劣势，又不带有共和国的劣势；他们忽略一个事实，就是，这种混合政体或者折衷做法，比起那些极端形式，其实相形见绌，因为它们相比之下不够稳定。[59] 总的来说，任何好事，单纯也罢，混合也罢，都伴随着瑕玷，以致所有的抉择，可以说都是两害相权取其轻，都是邪玷之间的抉择。假如一个体制，貌似完美无瑕，完全健康有益的话，那么我们就可以有把握地肯定，它将会被证明，带有某种不可逆料的邪玷，我们或迟或早，将会被迫不得不对这个体制，加以修膳或加以废除：我们将永远需要建立新的体制和秩序。[60] 正如古典哲学所理解的、最佳的政体构制，完美的至福，是不可能存在的。没有任何一个政治秩序，能够满足所有的合理要求，同样地，也没有任何一种个人存在状态，能够满足所有的合理欲望。然而，马基雅维里似乎依然在确认某种 *summum bonum* [至福]的存在；他对异教徒们推崇备至，因为他们曾经见到过此岸世界尊严荣耀的最高至善，或者更确切地说，他们曾经见到过至高至善，这个至高至善，存在于"才智的宏大，体魄的强健，以及全部其它有助人们臻于至强的那些品质"之中。[61] 为了理解这段话的涵义，我们必须回顾重温马基雅维里关于阿加索克利斯所给予的说法。阿加索克利斯卓越超群，充分具备才智的宏大与体魄的强健，但是他引人注目地缺乏道德德行；因此他诚然能够攫取帝国，可是却无法获得荣誉；他与任何最优异的军事酋领相比，都绝不逊色，然而他的邪恶与罪孽，却使他绝无可能跻

[59] 意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第530—531页。

[60] 《君主论》，第21章(73)；《李维史论》，第1篇，第6章(110)，第49章；第3篇，第11章(368)，第17章卷尾，第37章卷首。

[61] 《李维史论》，第2篇，第2章(237—238)

身于最优异的人物之列。[157] 所谓“全部其它有助人们臻于至强
的那些品质”，其涵义看起来似乎指的就是道德德行，所以，按照
马基雅维里所赞扬的那些异教徒的看法，最高的至善，是由最包
罗万象的意义中的广义德行所构成的，也就是说，是由这样一种
品质构成的，这种品质使得一个人，不仅成为最优异的军事首
领，而且成为最优异的人。因此最优异的人，就应该是没有任何 244
瑕玷的完人，这一点，与马基雅维里关于善无不伴随着自己的邪
玷的断言恰好相反。然而每一个人，无论多么优秀，都带有自己
的局限性，或者说，没有人具备能够使人高贵杰出的所有优异素
质；世间不存在完美的人；一个“普遍的人”，只不过是想像的产
物而已。最为完美的君主或统治者，也不可能具有民众所能够
具有的那种具体的优异素质，这种优异素质，并不亚于君主所具
有的优异素质。[158] 一个人，如果既是君主的导师，又是民众的导
师，一个思想家，如果发现了符合自然的体制和秩序，那么，他的
优异品第，就可以说是人类所可能企及的至高无上的优异品第。
然而，如果这个思想家没有经历过对他来说必然是最为卑猥耻
辱的奴役炼狱的洗礼的话，那么这种至高无上的自由，就不可能
真正发挥作用。或者说，如果他为轻佻浮华所惑，从而在经历那
种奴役炼狱的洗礼的过程中汲取享乐的话，那么他就会丧失他
的同胞们的尊崇敬仰。优异品第，以及各种类型或各种程度的
优异品第，必然伴随着与之俱来的特有邪玷或特有邪恶，而如果
优异品第，是由道德德行与道德邪恶之间的变通转换所构成的，
那么这个结论，就将会获得充实强化。概括地说，中庸之道的观

---

[157] 《君主论》，第 8 章(27—28)。参看《李维史论》，第 3 篇，第 31 章。然而试比较《李维史论》第 2 篇第 18 章(280)与第 3 篇第 21 章。

[158] 《李维史论》，第 1 篇，第 58 章(220)；第 2 篇，第 24 章(305)；第 3 篇，第 9 章，第 13 章。

念，是与完美无瑕的至福，完美无瑕的人，或者“普遍的人”等观念，彼此相关联的，这个完美无瑕的至福观念，排除所有的邪恶，所以，中庸之道的观念，从而就也是与关于一个最为完美无瑕的存在的观念相关联的，这个最为完美无瑕的存在，最为卓绝地囊括着全部完美事物，因而不可能成为邪恶的根源，而马基雅维里，则就是在这种意义上，对中庸之道加以否定的。[18]

对于善的普通理解，可以在亚里士多德所作的一个断言那里，获得经典的表述，这个表述是在说，德行就是作出好的选择，而选择的好或不好，以及作出好的选择或不好的选择（各种德行或各种邪玷）的这种习惯，则是主动自愿的行为：人对于其自身业已成为有德行的人或邪恶的人，以及人对于其自身正在成为有德行的人或邪恶的人，是负有责任的。人能够选择好的事物，也能够选择坏的事物；他是拥有自由意志的。这个自由，与所谓“自然必然性和绝对必然性”是和谐一致的，凭借着这种必然性，人遂向着完美的善或者真正的幸福，呈现倾斜态势；这个自由，同时也与另一种必然性和谐一致，凭借着那种必然性，达到目的的手段或者具体的好事或坏事，就与各种目的或者与人生的终极目的，彼此联系起来：人对手段作出选择，没有这个手段，他就

[18] 与《李维史论》对折衷道路的批评相对应的，是《君主论》第21章（71—73）对中立立场所作的批评。马基雅维里在《李维史论》第2篇第23章（297）中，指出了存在于“折衷道路”与所谓“中立道路”之间的关联，而在此前（第2篇，第22章），他则批评了一种特殊形式的中立立场。为了理解《君主论》涉及中立立场的这段话的涵义，我们必须考虑两个问题。第21章在核心位置对中立立场所作的批评，与第20章在核心位置关于效仿命运机遇所给予的一个说法彼此呼应；在某种程度上，对中立立场的批评，是以对正义的力量所怀有的信念为基础的。随着对正义的力量所怀有的信念趋于削弱，或者随着对效仿命运机遇所怀有的信念趋于削弱，对中立立场（或折衷道路）所作的论证，遂成比例地得到相应的强化。参看本书上文第59—60页，第82页，第220—221页，以及第2章注⑬。这两部书对于“中立道路”所作的处理之间的不同之处，可以揭示出这两部书之间的关系。

不可能实现他的目的,或者不可能很好地实现他的目的,而在这个过程中,人是在进行着自由的选择。但是,意志的自由,却与一种具有强制性质的必然性,彼此抵触,不能相容,通过这种具有强制性质的必然性,一个人在事实上,被其它力量所胁迫,不 245
得不采取违反他的自然本能的行动。马基雅维里所采纳的,似乎就是这种观点。在他的两部书的通篇之中,他都在传授着人应该如何行事,而我们根据这个事实可以看到,他明言否定了"很多人"所持有的观点,这种观点认为,是偶然机遇与上帝在主宰着世间所有的一切:这个观点,与对于自由意志的承认,从而与对于审慎斟酌和德行才干的承认,是无法和谐共处的。他明确宣称,偶然机遇,在主宰着我们所采取的行动的一半,而另外的一半,则由"我们的自由意志"或者由"我们"来主宰。"我们的自由意志"或者"我们",似乎仅仅只受偶然机遇的制约;自然或者必然性,似乎并没有回旋施展的余地。除了德行才干或者对于我们的自由所作的明智运用之外,偶然机遇所向披靡,没有任何力量能够抵御;而德行才干,则即使不能击破偶然机遇的威力,至少也能够限制这个威力;德行才干能够压倒制服偶然机遇,就是说,它能够迫使偶然机遇为它服务。人能够成为他自己命运的主宰。然而偶然机遇,却在预先假设着自然与必然性的存在。[100] 由此可见,问题所牵涉的,与其说是自由与偶然机遇之间的关系,不如说是自由与自然以及必然性之间的关系:德行才干能否像它能够控制偶然机遇那样,来控制自然,控制必然性呢?

如果说德行才干的核心,在于意志的自由的话,那么采取富

---

[100] 《君主论》,第25章。参看本书上文第215—221页。见托马斯·阿奎那:《神学大全》,第1篇,q.82,a.1。

于德行才干的行动，就意味着为了达到正确的目的，去对正确的手段作出自由的选择，或者意味着遵照理性的指示或审慎的指示、去作出自由的选择，以便做我们所应该做的事。由德行所驱策的行动，在根本的意义上，有别于由必然性所驱策的行动；值得褒扬推崇的，仅仅限于前者。譬如，出于慷慨宽宏而去扶贫济弱，在根本的意义上，有别于迫于必然性的强制，或者出于别无他途只好为之，而去采取同样的行动。按照德行采取行动，意味着遵照理性的指令，意味着在这样做的时候，不受必然性的摆布左右。然而遵照理性的指令（譬如待人慷慨或对人公正），并非总是可能做到的。人们迫于必然性的压力，常常作出很多理性所无法赞同的事。在这样的情势之下，按照德行采取行动，就意味着屈从于必然性的压力，[61] 甚至意味着屈从于触犯罪孽的必然性的压力。必然性使得人们，不可能永远去服从我们所谓的道德法则。[62] 鉴于人们在人类身上所看到的自由，远远大于人类事实上所具有的自由，或者鉴于他们无视必然性的力量，因此，他们频繁地因为人们所被迫不得不采取的行动，而去责难归咎于这些人们。譬如他们相信，恺撒的凶残邪恶，要为罗马共和国的覆灭承担责任：如同在他之前的西庇阿一样，他当时享有充分的自由，可以在他的祖国里面生活；他们认识不到，罗马共和国之所以归于覆灭，是由于它的腐蚀腐化，这个腐化状态，发生
246 在恺撒之前，它是由土地法所引发的内讧倾轧所造成的，也是由军事指挥系统的拖沓延误所造成的，更不要说罗马耀武扬威的

[61] 《李维史论》，第1篇，第2章（100），第6章（111—112），第14章（133—134），第18章（145），第38章，第51章。

[62] 《君主论》，第8章（27，30），第12章（41），第15章（49）；《李维史论》，第1篇，第9章卷尾，第17章（138），第29章（159）；第2篇，第10章（256）；第3篇，第30章（409）。

对外征服所造成的不可避免的毁灭性后果了，也更不要说恺撒的行动可以在罗马共和国对他所表现出的背信弃义那里获得宽恕谅解的这个事实了。[60]

人类能否控制自然，能否控制必然性，这个问题，与人类控制偶然机遇的能力所带有的确切特征的这个问题，是彼此等同的 在相当大的程度上，一个人的机遇或运气，是好还是不好，取决于他所采取的那类行动，是不是与他所身处的“那个时代的品质”彼此和谐相容。鉴于他既无法改变时代，也无力影响时代的变化，因此，他就不可能控制偶然机遇，除非他能够按照时代的变迁，去改变他所采取的那类行动，或者除非他能够去调整他所采取的那类行动，使之适应既定的现存“质料”：一个人，只有具备完美无瑕的审慎，只有成为审慎的化身，或者只有体现着审慎，才能够控制偶然机遇。但是，一个人改变他所采取的那类行动，其能力是带有局限性的，这归根结底是由于一个事实，即每个人都有自己的自然本能，按照自己特有的方式来采取行动，而这个自然本能，他是无法完全改变的。一个人所特有的自然天性，是不能由他自己来决定的，也是不能由他所作的抉择或他的自由意志来决定的，相反地，这个人自己，以及他的抉择或自由意志，都是由这个自然天性来决定的。譬如，法比乌斯·马克西穆斯处处小心谨慎，这并不是他自己所作的选择，而是他的自然天性使然；“自然在强迫着”他，或者说，他的“癖性”在强迫着他，使他瞻前顾后，临深履薄。法比乌斯·马克西穆斯的审慎所包含的这个真理，同样也适用于索德里尼的隐忍与谦卑，教皇尤利乌

---

[60] 《李维史论》，第1篇，第10章(122—124)，第17章(141)，第29章(161)，第37章(176)；第2篇，第6章；第3篇，第24—25章。参看本书上文第190—191页

斯二世的相反品质，曼利乌斯·卡皮托利诺斯的"邪恶本性"，阿庇乌斯·克劳狄的"先天固有的骄横狂妄"，雷米罗的"切齿怨恨本性"，西庇阿的仁慈恻隐，曼利乌斯·托尔夸特斯的苛刻严厉，以及存在于所有人身上的相应素质："我们无法改变我们自己。"马基雅维里知道，所谓一个人的自然天性，往往指的是业已由习俗调教匡正过的自然天性，因此如果他说，我们无法改变我们自己，他的意思其实就是在说，我们无法对于那些品质，作出意义重大的修改，这些品质，部分地来自自然天性或者遗传继承，部分地来自后天教化或者习俗传统。尽管如此，先天固有的品质，依然具有决定性的重要意义。最高意义中的德行才干，"超群绝伦的卓越德行"，才智与意志的宏大，使得伟人们在人类的其他成员之中脱颖而出的那种先于道德或者超越道德的品质，所有的这些，都属于来自自然的禀赋赐予。这种并非出人选择的德
247 行才干，驱使一个人，去为自己制定崇高的目标，而且，鉴于这种德行才干与最高形式的审慎斟酌是不可分割的，因此它也驱使一个人，在既定的具体情势所许可的范围内，去为自己制定最为明智的目标。这种德行才干，并不是它的拥有者所自己选择的，而是自然的赐予，尽管如此，它与任何其它类型的德行才干相比较，仍然获得更高的推崇褒扬。对于具备超群绝伦的卓越德行或者超群绝伦的审慎美德的那种人来说，"实际上如何"与"应该如何"是彼此重合一致的：他们不可能去做他们所不应该去做的事，他们同时一定会去做他们所应该去做的事；在他们那里，审慎德行的指令具有强制性的威力。与此相反，尽管人人都被期待采取符合道德的行动，从传统的观点来看，这同时也意味着采取审慎的行动，然而大多数的人们，受制于他们自然天性中理解领悟能力的固有阙如，却因而去采取不明智的行动。由此可见，先验准则远远不像为人们制定规则的那些人所确信的那样富于

功用，特别是远远不像为君主制定规则的那些人所确信的那样富于功用：所有的先验准则，都必须予以审慎的斟酌运用，而审慎的德行，则只有少数人，才是具备的。马基雅维里指出了这个困难之处，他说："最重要的是，一位君主，应该凭借他作为一个伟大人物所采取的每一个行动，凭借他作为一个具备优异的头脑才智的伟大人物所采取的每一个行动，去力图设法使得自己遐迩闻名，显赫一时。"[69]

"正如一些道德哲学家所已经写到的，如果人们没有受到必然性的驱使的话，那么人们的双手与喉舌，这两个致使人们高尚的最为高尚的工具手段，其实是不会完美无瑕地完成它们的任务的，本来也是不会将人们的事业，带到这些事业今天被人们目击所带到的这种高度的。"人以最好的方式，最充分地行使他的德行才干，以此来从事他的事业，这个状况，是由必然性所造成的，而不是由主动选择所造成的，更不是由偶然机遇所造成的。然而，人们所遭受的失败，难道不也是由必然性所造成的吗？人的自然天性，允许必然性对他加以驱遣，既可以使他成为具有德行的人或成为好人，也可以使他成为邪恶的人或成为坏人。这样看来，马基雅维里对于必然性所给予的首肯褒扬，其具体所指，必定是某个特殊种类的必然性。在我们刚刚引证了该章卷首的那个章节里，他对于他所理解的致使士兵们完美无瑕地履行职责的"这种必然性"，给予了一些提示。我们在这里只探讨

---

[69] 同时参看《李维史论》，第1篇，第21章卷首。《君主论》，第7章(24,26)，第13章(45)，第18章(55,57)，第21章(71)，第22章(74)，第23章(76)，第24章卷首，第25章；《李维史论》，第1篇，第14章(133—134)，第19章(147)，第24章(154)，第33章(168)，第40章(185)，第41—42章；第3篇，第8章(361)，第9章，第21章(390,391)，第22章(392—394)，第46章(440)。参看《论战争艺术》，第2篇(504)，第6篇(586—587)，第7篇(616—618)。

马基雅维里所提供的那些首要例证。如果士兵们要么死亡，要么战斗，别无其它选择出路的话，他们面对处于优势的敌人，就会孤注一掷，以死相拼，进行完美无瑕的战斗；如果他们能够逃跑或者能够投降，因而获得安全的话，他们就不再会孤注一掷，以死相拼，进行完美无瑕的战斗了。受到必然性的驱使，在这里的涵义，是置之死地而后生，除了死亡与战斗之外别无选择；一旦面对这个抉择，涵义其实就是毫无选择，因为人们受到自然的驱策，去尽力设法躲避死亡；之所以选择济河焚舟，决一死战，是
248 因为在这种情势下，面临确凿无疑、迫在眉睫的死亡，这是惟一可能的一条生路：对于济河焚舟、决一死战所作的选择，是由必然性所强加的。如果那些士兵们能够逃跑或投降，求得生路的话，那么他们就会逃跑或投降，因为这样做，死里求生的可能性更大，而所费的气力则小得多，或者说相对而言比较容易。奋起战斗与逃跑投降，其目标是一样的，就是保存自己的生命；我们可以初步假设，这个目标，是由一个绝对的和自然的必然性所施加的。如果敌人使得逃跑或投降成为不复可能，那么济河焚舟，决一死战，就是为了实现这个目标所强加到这些士兵身上的惟一可能的手段了。另一方面，如果敌人网开一面，使他们有机会逃跑或投降的话，那么逃跑或投降，就是为了实现这个目标所赋予这些士兵的一个更好的和更容易的手段了。然而在后面的这种情况下，我们就不会去说，必然性在驱策着他们，因为逃跑或投降，比背水一战容易，也就是说，这样做相对而言，并不违背士兵们的自然本能。因此我们就要说，致使士兵们面对强敌、奋起战斗的那种必然性，是扎根于死亡恐惧、采取行动抗拒他们的自然本能、同时又处在他们力所能及的范围之内的那种必然性。由此归纳，我们就可以说，使得人们行为高贵、行动正确的，其实

是恐惧，是根本意义上的那种恐惧。[69]

马基雅维里同时也以如下的方式，来对使得人们行为高贵、行动正确的那种必然性，予以论证揭示。他对于两种类型的战争加以区分，一种是由必然性所酿成的战争，另一种是由人们的主动选择或野心抱负所造成的战争；罗马人曾经进行过的所有的战争，几乎都是主动选择所造成的战争。人们的主动选择或野心抱负所造成的战争，服务于攫取或扩张的目的；必然性所酿成的战争，是全民所进行的战争，他们迫于饥馑、或者迫于战败的局面，不得不撤离家园，去征服另一片可供居住的土地。在最重要的那些案例中，征服他国土地与杀戮他国全部居民的这种必然性，都是由于人口过多，酿成饥馑，从而造成的。如果说正义战争，指的是人们所必须不得不进行的那类战争的话，那么由饥馑所造成的战争，就是所有的战争之中最为正义的战争了：每一个人，都在被迫为最起码的生存而战，毫无疑问，这个必然性，并不是由此前所犯下的过错造成的。这样看来，我们至少可以说，通过自由选择而造成的那些战争，遂不似通过必然性所酿成的战争那么具有正义性质。此外，饥馑与贫困，据说会使得人们夙夜匪懈，勤谨奋勉。我们因而再次看到，使得人们行为高贵、行动正确的那种必然性（在这里指的是使得他们正义而勤勉），就是以最起码的生存关怀为其根源的那种必然性。这样理解的 249
必然性之于主动选择的关系，等同于饥馑之于野心抱负的关系：任何人都不会像他受饥馑所迫那样受野心抱负所迫。对于食物

[69] 《李维史论》，第3篇，第12章。马基雅维里对于道德哲学家们所作的惟一提及，涉及他们对于必然性所给予的褒扬。参看第1篇，第3章(103)，第28章，第29章(160—161)，第30章(162—163)；第2篇，第12章(262)，第27章(310—311)；《君主论》，第12章(42)，第17章(53)。参看《佛罗伦萨史》，第4篇，第14章，第18章。

的需求的满足，或者一般地说，对于保存生命的需求的满足，不可能像野心抱负的满足能够予以暂缓、延期实现那样，来同样地予以暂缓，延期实现。对于野心抱负实行约束压制的，照例恰恰是这种最为急迫的需求的意义上的必然性，或者恰恰是与此相应的恐惧的意义上的必然性。与出于野心抱负而战相比较，出于必然性而战，更系当务之急：人类的原始条件，是一个贫困匮乏的原始条件。[166] 饥馑所造成的强制压力，优先于全部人为造成的强制压力。在原始需求与满足这种原始需求的手段（“有用的事物”）之间，以及在这种手段与财产之间，都存在着一种必然关联。我们可以说，财产是自我保存的现实体现。所以生命与财产，比尊严与荣耀更为“必要”。我们据此可以看到，当生命与财产处于危急状态的时候，人们并没有完全失去理智，这一点，与尊严荣耀处于危急状态的情况是有区别的。人们所更关注的是财产，而不是荣誉；甚至连酷爱尊严荣耀的罗马贵族，也仍然对于财产更加珍视。甚至连罗马受野心抱负所驱策的那些战争，也与对于财产的关注不无关联：那些战争为罗马和罗马人挣得了巨大的财富。[167] 考虑到存在于财产与金钱之间的关联，我们

---

[166] 《李维史论》，第1篇，第2章(98)，第3章(103)，第37章(175)；第2篇，第6章(248)，第8章；第3篇，第8章(361)，第12章(372)，第16章(382)，第30章(409)；《论战争艺术》，第6篇(485)，第7篇(612)。参看李维：《罗马史》，第5篇，48 6。

[167] 《李维史论》，第1篇，第36章(174)，第37章(178)；第2篇，第2章(238)，第6章；第3篇，第6章(339，341)，第23章(397)；《君主论》，第17章(53)。关于饥馑问题，同时参看《李维史论》，第1篇，第1章(94)，第7章(113)，第32章(166)；第2篇，第5章(247)。李维记载过一个故事，在那里，他仅仅谈到一场瘟疫（李维：《罗马史》，第5篇，13—14），而马基雅维里在复述这个故事的时候，则在其中又加上了饥馑：《李维史论》，第1篇，第13章(131)；同时比较马基雅维里在《李维史论》第2

并不意外地获悉，对于赢得战争来说，德行才干确实远比金钱重要，然而与此同时，金钱则仅次于德行才干，占据着第二位的必要位置。[98]

必然性不仅使得人们具有德行才干，而且也使得人们成为好人。一般而言，人们不具有趋向善的自然本能。所以，只有通过必然性，他们才可能被造就成好人，并且维持这个好的状态。由此可见，必然性之最初降临到人们的头上，所凭借的是外在于人类的自然，是原始的恐怖状态。但是，那个准原始的善，是与脆弱无助的状态和贫困匮乏的状态不可分割的。人们因而受到强制胁迫，去组成社会，以便能够在和平与安全中生活。如果关

篇第8章(251—252)就高卢人对意大利的入侵所作的叙述，与李维所作的记载(李维：《罗马史》，第5篇，33—34)。参看李维：《罗马史》，第3篇，68.4—6。参看本书上文第191页。马基雅维里在《李维史论》第3篇第26章中，改动了李维的记述(李维：《罗马史》，第4篇，9.4—5)，将在古罗马城镇阿尔代亚引起内讧倾轧的那个女人，表述为一个富有的继承人；李维对于财富的重要性，没有予以充分的关注。如果当时在阿尔代亚存在着财富的话，那么就可以假设，罗马在同一个时期，也拥有财富，这一点，与《李维史论》此前一章所作的暗示互相抵触；关于该章论点的模棱含混，见本书上文第149—150页。同时考虑《君主论》第17章对于慷慨宽宏所作的贬抑，以及同时对于节俭吝啬小气所作的首肯。

[98] 《李维史论》，第2篇，第10章(258—259)。据马基雅维里断言，李维悄然表明，对于赢得战争来说，金钱完全不重要，而李维明言指出，偶然机遇或者佳运，则是重要的因素。在另一个地方(第2篇，第1章)，马基雅维里明言批评李维说，好的士兵不会没有好的运气；他在目前的这个上下文背景下又说，好的士兵总会有机会拥有金钱；金钱的性质，遂与偶然机遇的性质并无不同。如同马基雅维里在别的地方(第1篇，第37章，第51章；第2篇，第6章；第3篇，第10章)所指出的，罗马进行战争的体制方式，决定性地倚赖于金钱，决定性地倚赖于充足的财源后盾。对于金钱的需要，与对于命运机遇之神的眷顾的需要相比较，至少要远远地更为显而易见。我们不禁要说，马基雅维里是在提出，应该用金钱来取代命运机遇。(至于命运机遇与金钱之间的关联，见《君主论》，第7章卷首。)无论如何，在马基雅维里看来，李维在涉及各种根源方面，立论至少不够坚实可靠；参看本书本章注[60]，以及第3章注[69]，另见上文第122—125页，第215页。(《李维史论》第2篇第10章，将关于命运机遇的威力与意图问题的权威李维，表述为论证金钱不重要的权威，从而表述为论证命运机遇的重要性的权威，这个表述的着眼点，在于第2篇第11—15章那个章节组合部分的具体论证，第2篇第10章是引入那个章节组合部分的序幕。)

于善的原始必然性，不被一个来自法律，也即来自刑罚或刑罚的威胁的关于善的必然性所取代的话，如果这种原始必然性，不被一个人们所人为的必然性所取代的话，那么，关于善的必然性，就会被社会所提供的安全状态所取消。生活在社会中的人们，只有通过他人所人为造成的这种制造恐惧的强制手段，才可能被造就成好人，并且维持这个好的状态。[69]

250 在制造强制情势或者施加必要情势的人们中间，能够在运用强制手段时选择正确的时机和选择其它正确的情势条件的那些人，将会得心应手，游刃有余；他们所采取的行动，是自由的行动。领袖们经受历练，获得才干，面对驱策，从而去妥善恰当地运用强制情势，即从而驾轻就熟，而他们之所以能够如此所凭借的那种体制和秩序，则要追溯到德才兼备的立法者或奠基者所作出的贡献。德才兼备的奠基者们之所以行为高贵，行动正确，是因为他们受他们对共同福祉所怀有的自然欲望所支配，受一种憧憬之情所支配，他们所憧憬的，是他们将要为他们的祖国带来幸福，是他们自己将要通过为他们的事业带来“此岸世界的尊严荣耀”而感到自豪和满足；德才兼备的奠基者们之所以行为高贵，行动正确，不是因为他们受到他人的胁迫，或者受到严酷的必然性的胁迫，这种严酷的必然性会警告他们，如果他们不能胜任他们的职责的话，他们就会在饥馑中自生自灭，或者就会葬身于敌人的利剑之下。这样看来，行为高贵、行动正确的这种人为必要性，似乎是来自人们所作的主动选择。于是归根结底，使得人们行为高贵、行动正确的，其实是主动选择，而不是必然性。

[69] 《君主论》，第 17 章(53)，第 22 章(74)，第 23 章临近卷尾；《李维史论》第 1 篇，第 1 章(94—96)，第 3 章(103)，第 18 章(133，134)，第 29 章(161)，第 35 章(173)，第 40 章(188)，第 50 章(201)；第 2 篇，第 5 章(248)，第 25 章(306)；第 3 篇，第 1 章(328—330)。

主动选择与野心抱负属于同一个类型范畴，野心抱负与对于尊严与荣耀的觊觎，很难区分开来，于是也与对起码生存的关怀，或者与死亡恐惧或刑罚恐惧，伯仲之间，属于同一个类型范畴。按照罗马人的观点，使得军事酋领们金戈铁马、纵横驰骋的，不是这种涵义之下的必然性，而是对于尊严荣耀的珍爱。罗马贵族之所以被迫让给平民一大部分政治权力，是因为他们希冀在他们所从事的光荣事业中，对平民加以利用；支配着罗马贵族的那个必然性，是从他们对于尊严荣耀的珍视态度中产生出来的，是从他们所作的主动选择中产生出来的。一个人，并不需要别人强制他成为好人，并且维持这种好的状态；他能够自己作出安排，这些安排鞭策着他，要成为好人，并且维持这种好的状态；使他成为好人并且维持这种好的状态的那个必然性，可以是从他所作的主动选择中产生的。忘恩负义的必然性或非正义的必然性，是可以避免的；因此，一个人之所以受到驱遣，去采取忘恩负义的行动或非正义的行动，是因为他首先作出了错误的主动选择。一个共和国，如果只有在受胁迫于必然性的情况下，才动用武力，进行战争的话，那么它对于优异人物的需求，就不似诸如罗马这样的共和国那么迫切，因为罗马兵戎倥偬，杀气腾腾，无时无刻不在进行着自己所主动选择的战争；因此它在这方面的表现，就不可能像罗马那样，得心应手，尽善尽美。发源于主动选择或野心抱负的战争，可能不像迫于必然性或迫于生存压力的战争那样，师出有名，具有正义性质；然而它们同时，也远远不像后者那样惨烈血腥，不像后者那样丧失人道。必然性与主动选择之间，存在着品第高低的区别。主动选择，明智或高尚的主动选择，是审慎的人们和坚强的人们所享有的垄断特权，是那些胸怀抱负、酷爱荣誉的个人与社会所享有的垄断特权。这是因 251
为，鉴于世间不存在完美无瑕的善，因此作出主动选择，充其量

就只意味着去选择一个与邪恶混合共处的善。所以在所有的重要案例中，作出主动选择，就意味着承担风险，信赖自己的力量，这种力量，能够在选择善的同时，将与之俱来的邪恶，置于自己的控制之下。弱者不具备这种自信；除非别人强制他们作出好的选择，否则他们就永远都不能够作出好的选择。[19] 受胁迫于来自强制、恐惧或饥馑的必然性而去采取正确行动的那种人，不可能是强者，而只可能是弱者。

马基雅维里对于必然性所作的褒扬，就其侧重强调而言，超过了他对于主动选择所作的全部赞美，而假如他事先不是胸有成竹，要将野心抱负或者对于尊严荣耀的欲望，特别是将奠基者对于最高的尊严荣耀所怀有的欲望，视为使得人们行为高贵、行动正确的那种必然性的一个存在形式的话，那么，他对于必然性所作的这种褒扬，就会牵强附会，站不住脚了。原始需求一俟获得满足，所谓野心抱负，即攫取的欲念，希冀占有自己所并不需要的东西，争强好胜，觊觎出人头地，鹤立鸡群，诸如此类，就必然首先迅即抬头，施加一种强制性的压力。但是，野心抱负并不一定能够使人行为高贵，行动正确。并非所有的人都懂得，应该如何去满足"自然的和寻常的攫取欲望"。马基雅维里用以说明

---

⑲ 《李维史论》，第 1 篇，"前言"（89），第 10 章（124），第 30 章卷首，第 31 章（164—165），第 38 章，第 60 章（224）；第 2 篇，第 8 章（251），第 17 章（277），第 24 章（301），第 33 章（325）；第 3 篇，第 8 章（361），第 12 章（370—371），第 16 章（381），第 36 章；《君主论》，第 6 章（18），第 26 章（81）。参看亚里士多德：《政治学》，自 1266b38 以始。关于主动选择的优越性，同时参见《李维史论》第 1 篇第 20 章，如果我们将该章与第 1 篇第 11 章（127）及第 10 章（123）联系起来阅读的话，那么该章就是在说，在优异统治者的继承问题上，自然规律无法提供任何担保，而主动选择或自由遴选，则只要将欺诈与暴力的干扰予以排除，就能够确保优异统治者的顺利继承。在对主动选择作出这个极端的肯定称颂之后，随后合乎情理地紧跟着对现代君主与现代共和国异乎寻常的严厉责难（"它们应该为自己感到羞耻"）。

这一点所凭借的最鲜明的例证，是曼利乌斯·卡皮托利诺斯，曼利乌斯·卡皮托利诺斯追逐最高的尊严荣耀，不去考虑他所必须对付的“质料”；他对于在位统治所怀有的不明智的贪欲恋栈，他的头脑才智的懵懂盲目，导致了他的失败。只有那些具备最高的德行才干或最高的审慎的人们，才会受他们的荣誉欲望所鞭策，以最完美的方式来采取行动。他们所识别到的明智行为或体面行为，以一种强制性的力量，对于他们发生着影响作用，与这种强制性的力量不相上下的，只有对于巨大的、彰明较著的和迫在眉睫的邪恶情势的恐惧所赖以对多数的人们发生影响作用的那种强制性力量。驱使汉尼拔在札马作战的一个必然因素，在于如下事实，就是效死疆场，在战斗中倒下，比畏缩避战，拱手丧失一切，更为荣耀体面。对于最高形式的尊严荣耀所怀有的欲望，凭借强制性的力量来发挥作用，而与此同时，鉴于如下的原因，这种欲望可以与选择或者自由，相提并论，等同起来予以考虑。发自荣耀欲念的驱动力量，无法以发自恐惧的驱动力量所采取的那种方式，来施加到一个人的身上；前者那种驱动力量，完全产生于人的内心世界。一个受到荣耀欲念所驱策的人，为一种令人愉快的憧憬之情所制导，而不是为一种严酷的现实所胁迫；他没有被禁锢在凄风苦雨的暗淡愁苦之中，他被展露在云兴霞蔚的无垠远景之下。面临必然情势，具备最高审慎德行 252
的人们，就会必然采取行动，而这种必然情势，则并不常常是事先预见到的必然情势。使得上述两种类型的人们行动正确的那两种类型的必然性，都属于彻头彻尾的必然性，属于原始意义上的必然性本身。梅西乌斯就济河焚舟、决一死战的必然性，向他所统帅的士兵们发出激励说：“你们是否相信，某个神明将会来保佑你们，将你们从这里带出去呢？”而假如他没有事先这样做

的话，那么那些士兵们，本来是不会背水一战的。[19] 只有为人所知的必然性，才可能驱遣人们去竭尽全力，不是去信赖命运机遇之神，而是设法去制服她。如果人们对于他们所面临的必然性没有意识的话，或者如果人们受到否认必然性的虚假观点的蒙蔽蛊惑的话，那么那个必然性，就会被愚昧无知的力量或虚假观点的力量所抵消；这种复合性质的必然性，即"折衷道路"的一种错误的类型，会妨碍他们采取正确的行动。

一个人凭借其自然天性，具备着至高无上的德行才干，从而受到具体的必然情势所驱策，然而，如果他没有赖以施展的机会场合，能够以对于人们来说尽可能最为完美的方式去采取行动的话，那么，他就不能按照他的意图，对他手中的质材加以塑造，或者不能主宰他自己的命运，不能主宰他的同胞的命运，或者不能以最为完美的方式去采取行动。在至高无上的案例那里，即在奠基者的案例那里，这种机会场合，是由他手中的质料内部即他的民众内部所固有的一种必然性来构成的，这种必然性将其自身的威力，发挥到最大的程度，准备对于体制和秩序，实行彻底的变革，并且准备去接受为了实现这个变革所需要接受的那种强制情势。在其它的案例中，一个具有至高无上的德行才干的人，其得以完美无瑕地采取行动所凭借的那种机会，意味着具备好的质料或未经腐化的质料，就是说，意味着具备一国民众，这个民众，业已获得了德行才干，而他们之获得德行才干，所凭借的是世世代代某种强制情势的磨炼，是公共事务领域带有急迫性质的巨大挑战的洗礼，这些巨大挑战所指的，是国内的或对

---

[19] 《李维史论》，第1篇，第1章(95)，第14章，第17章(145)，第29章(160)，第32章，第37章(175—176)；第3篇，第3章(334)，第8章，第10章(367—368)，第11章(370)，第12章(371)，第30章(409)；《君主论》，第3章(12)。参看《佛罗伦萨史》，第2篇，第2章；第7篇，第7章。见本书上文第119—120页。

外的危险情势，它们被人人所感受到，因而属于所谓“必然情势”。在国泰民安的时代，具有至高无上的德行才干的人，会缺乏施展的机会，在这种时候，人们可以享有多种多样的“自由选择”，而不需要去亲身经历严重的危险，所以他们无从施展德行才干。最高的成就所要求的，是在所谓“形式”的提供者那里发挥效用的关于行动正确的必要性，与在所谓“质料”那里发挥效用的关于行动正确的必要性，这两者应该是吻合一致的。但是，并不存在任何必然性规定说，上述这两种互补性的必然性，应该吻合一致；它们之间的吻合一致，完全取决于偶然机遇。尽管如此，具备至高无上的德行才干的人，依然能够在某种程度上，为自己创造施展德行才干的机会。按照亚里士多德的看法，普通 253
大众具有一种自然禀赋，要么去适应专制暴君的统治，要么去适应一种自由的政治生活，而与亚里士多德的这个看法截然相反的观点是，如果一个具备罕见“头脑”的人，对于这些大众，施加必要程度的强制力量的话，那么，对于上述两种生活形态之中任何一种的适应禀赋，就都将能够人为地造就出来；强制手段能够造成“对于自然的改变”。任何“自然的缺憾瑕玷”，都不可能为一个民族的优柔懦弱，不尚武好战，作出解释说明；任何民族，无论它被社会的时尚气候，姑息纵容到何种程度，一位君主，只要具备充足的能力才干的话，就都能将这个民族，改造成一个披坚执锐的勇武种族。[72] 我们可以这样来表达马基雅维里的思想，他是在说，亚里士多德没有看到，奠基者和他手中的人类材料之间的关系，与一位锻匠和他手中的铁块或其它非人类材料之间

[72] 《君主论》，第6章(18)，第26章(81—82)；《李维史论》，第1篇，第1章(95)，第17章(142)，第18章(145—146)，第21章(149)，第35章(174)，第41章，第55章(213)；第3篇，第8章(361—362)，第16章。参看亚里士多德：《政治学》，1287b37以始。

的关系，并没有根本意义上的区别：亚里士多德对于人在多大程度上是顺从可塑的，特别是对于人在自己的同类手中，在多大程度上是顺从可塑的，没有充分的估计认识。尽管如此，这种顺从可塑性质，依然是有限的，因此最高的成就，就依然取决于偶然机遇。反过来看，偶然机遇所青睐眷顾的，是那些缺乏审慎德行的奠基者或缺乏审慎德行的军事酋领所从事的事业。这种情况使得他们所取得的成就，除了在粗俗鄙陋的心态那里之外，不会引起什么钦羡之情。马基雅维里远远不是一个以成败论英雄的崇拜者：值得称颂钦羡的，不是成功，而是一个事业之中所蕴涵的智慧。一个人，既然发现了符合自然的体制和秩序，那么他就远远不像任何实际行动者那样倚赖于偶然机遇，因为他所作出的发现，并不需要在他的有生之年就结出果实。然而，鉴于他为了推行他所发现的体制和秩序，需要从不可靠的盟友那里得到合作，即需要从其行动在决定性的时刻无法预计的那些人们那里得到合作，因此他的成功，就同样地也倚赖于偶然机遇。此外，绝对没有任何事物能够担保，将来引进新的体制和秩序的机会，不会遭到破坏或者错过。尽管所有这些都是事实，他所作出的发现，依然都将永远会被证明是正确的，因为所有与他所发现的那些体制和秩序不同的体制和秩序，终将都会以失败告终："如果你的主张未被采纳，而由于采纳了别人的主张招来灾祸，那么你就可以从中渔利，获得巨大的声誉荣耀。"[18] 只有他，才做到了使偶然机遇驯服就范，或者说，只有他，才是自己命运的主人，发现了主宰着人类生活的那些根本的必然性，因而也发现

---

18 《李维史论》，第3篇，第35章(422、423)；《君主论》，第18章靠近卷尾；《佛罗伦萨史》，第8篇，第22章。参看本书上文第83页，第168—172页，第217—218页

了偶然机遇的必然性以及偶然机遇的势力范围。由此可见，人是以如下的方式受自然制约，受必然性制约的，就是，人凭藉着"头脑"这个来自自然的禀赋赐予，凭借着对于自然与必然性的知识，从而具备了能力，能够对必然性加以利用，对质料加以改造。

人们对于善所持有的普遍理解，在亚里士多德的论断那里，254 获得了经典的表述；这些表述断言，具有德行的活动，对于个人和社会来说，都构成了幸福的核心部分；德行或者人类天性的完美化，对于社会具有保持维系的作用；政治社会，是为了好的生活的缘故而存在的，即是为了社会成员的符合德行的活动的缘故而存在的。为了以最佳的方式来履行它的自然功能，一个政治城邦，必须具备某种秩序，某种政体构制：它必须具备最佳的政体构制。最佳的政体构制，按照自然所建立的政体构制，是由有教养的绅士所组成的统治，或者也许是混合形式的政体构制。在某些情势之下，最佳的政体构制，可以就是王国政体，而王国政体，就是最佳政体的简单存在形式。它的对立面，是僭主暴政，就是最坏政体的简单存在形式：国王所得到的首要支持，来自有教养的绅士们，而僭主暴君所得到的首要支持，则来自普通民众。僭主暴政，既自身具有堕落腐败的特性，又造成使人堕落腐败的功效，除此以外，它可以维系的生存时间，昙花一现，特别短暂；僭主暴政之违反自然，通过它无法长期生存的这个事实而显现出来。另一方面，从严格的意义上来理解的最佳的政体构制，尽管就其本质而言，是可能存在的，然而，即使它在现实世界确实曾经存在过，也极为稀少罕见。从马基雅维里的观点来看，这就意味着，按照亚里士多德和柏拉图所构想的那种最佳政体，其实是一个想像中的共和国或者一个想像中的君主国。想像中的国度，是以如下前提为基础的，那就是，统治者对于道德德行，

能够身体力行，或者必须身体力行，即使在他们所从事的统治活动中，他们也同样能够在道德方面，或者必须在道德方面，避免采取邪恶行动。按照马基雅维里的看法，这个前提所赖以立足的基础，在于一个更具根本意义的先决前提，那就是，多数的人们都是好人；这是因为，如果多数的人们都是坏人，那么，假如统治者不能在一个相当大的程度上，使得他自己适应他的臣民的邪恶的话，他就根本不可能对他们实行统治。如同其后所将要显示出来的，马基雅维里已经通过指出人类的邪恶本质的这个事实，表明了他与古典学说之间分歧根源的确切所在。但是，如果只从字面的意义上去作机械的刻板理解，那么所有的迹象，就都会是不足为据的，甚至可能会是错误的。因为亚里士多德同样也像马基雅维里自己一样，既清晰地说明了所有的人们都觊觎财富与荣耀，同时又清晰地说明了多数的人们都是坏人。然而恰恰是这个事实，却导致古典学说得出结论认为，最为优异的人们，应该通过向多数的坏人施加强制手段来统治他们，因而自己收到杰出荣誉的酬答；对于坏人及其作恶的行径，他们确实必须了如指掌；但是拥有这种知识的同时，他们照样可以纤尘不染。[39]

然而，按照亚里士多德的看法，如果人目无法律，不讲公正，他就会是所有的生物之中，最为邪恶的一类，而法律与公正，则倚赖于政治社会的维系支撑。换句话说，人们之成为具有德行的人，所凭借的是习惯的培育教化；这个培育习惯的过程，需要
255 凭借法律、习俗、楷模以及劝诫，因此，只有在政治社会之内，只

[39] 《君主论》，第15章；《李维史论》，第1篇，第3章卷首；比较《君主论》第25章(79)与亚里士多德的《政治学》1311a30—31；柏拉图：《理想国》，自408e以始；亚里士多德：《尼柯马奇伦理学》，1168b15—28。

有凭借政治社会，他们才可能妥善地养成习惯。而用马基雅维里的话来说，好的楷模产生于好的教育，好的教育产生于好的法律，而好的法律，则产生于最为令人触目惊心的可怖事物。这是因为，如果我们说，德行以政治社会为前提的话，那么在政治社会出现之前，就首先存在着出现在道德之前的人们，或者首先存在着低于道德的人们，而政治社会，则其实就是在这种人的手中得到缔造的。世间不可能存在着无条件正当的道德法则；在人们成为文明社会的成员之前，或者在人们受到文明驯化之前，道德法则根本不可能找到倾听者，所以就不可能找到规范的对象。只有在道德所赖以生存的条件被创造出来之后，道德自身才可能发挥作用，而这个条件，则是不可能凭借道德手段，去创造出来的；道德所赖以立足生存的基础，就是必然被遵守道德的人们视为不道德的那种基础。我们只有作出如下两种假设之中的任何一种，才可能避免得出这个结论。我们要么必须假设，人们不仅在共和国立国之初就是好人，而且干脆在开天辟地之初就是好人；在这种情况下，他们之成为好人，遂不复需要文明社会的存在。我们抑或必须假设，文明社会是由具备英雄美德的人们所缔造的，就是说，是由具备一种并非产生于习惯的道德德行的人们所缔造的。从马基雅维里的观点来看，作出这个假设意味着，我们对于人类自然天性所具备能力实行的善，对于人类自然天性所听从其驾驭的善，怀抱着一种毫无根据、毫无保证的信念。将社会的第一代奠基者的真实面目向我们袒露出来的，不是那些接受半神明事物或神明事物所激励的仁慈善者，而是如同契沙雷·鲍其亚那样的人，特别是如同罪恶的皇帝塞普丁摩

斯·塞威勒斯那样的人。[19] 任何时候，只要社会作为一个整体，面临来自内部或者来自外部的严重危险的话，原始奠基行为发生时所曾经历过的那种情势，就会重新出现。在所有的这种情势之下，社会及其产物即道德若要得以保持维系，就都必须重新使用原始奠基者所曾经使用过的那种体制手段。只有在一个岛屿之上，道德才可能立足生存，而这个岛屿，则是由不道德的手段所构筑的，或者无论如何，至少是由不道德的手段所加以保护的。

文明社会，特别是那些好的文明社会，在严厉地辖制着原始的邪恶，然而，无论文明社会有多么好，它都在经受着那个原始邪恶的影响。道德德行的实践，可能要听从理性的指令；在一些重要的领域，必然性致使这种实践，成为不可能实行的实践。因此，古典学说所构想的那种最佳政体，就只不过是想像中的政体而已。古典学说要求，文明社会的终极目的，应该是对于道德德行的实践。但是，甚至连从来不渲染事实真相的亚里士多德也被迫承认，没有任何"曾经被人见过和知晓是真实的"国家，将道
256 德德行奉为它的终极目的：如果说现实世界中的国家，确实具有任何单一的和至高无上的终极目标的话，那么这个终极目标，就是在全然不顾善恶是非的情况下，对它们的邻国推行霸权。这些国家承认，德行是必要的，它们颂扬德行，尊敬德行；然而它们将德行，视为攫取诸如财富、尊严或荣耀等外在利益的一个手段。但是，如果没有任何国家，将道德德行视为它们的终极目标的话，那么我们怎么能够说，国家的自然目标，就是推进德行的

[19] 《李维史论》，第1篇，第2章(98)，第4章(104)，第10章(124)，第18章(143)，第58章(217)；第2篇，第5章(248)；第3篇，第36章(424)；《君主论》，第19章卷尾。参看亚里士多德：《政治学》，1253a31—37；柏拉图：《法律篇》，680D1—5及782B—C。参看本书上文第46页，第70—71页，第133页。

目标？与人类的普遍行为彼此抵触相悖的一个事物，对于人类来说，可能是符合自然的吗？古典政治哲学，以它对于想像中的国家所作的描述，作为它的最高成就，因此它就是毫无用处的政治哲学，因为它拒绝将全部或大多数尊贵体面的国家所追逐的那个终极目标，接受为信而有征的权威终极目标。那个终极目标，就是共同福祉，它被构想为包括如下因素，免受异族控制、免受暴政统治、法制、生命安全、财产安全、每个公民的尊严、财富与势力的不断扩张，以及虽然排在最后然而却绝非次要的国家荣耀或帝国事业。“曾经被人见过和知晓是真实的”那些国家所追逐的共同福祉，并不包括德行，但是，为了实现那个共同福祉的缘故，有一种类型的德行，却是需要的。根据人们实际上如何生活的方式，我们必须首先着眼于一个事实，即德行固然远远不是文明社会的终极目标，然而却是在非道德的意义上，实现共同福祉的一种必要手段。名副其实的真正德行，在于爱国主义，在于对我们自己的社会的福祉所作的竭诚奉献，这种奉献，以共和国的抱负作为最高关怀，对于所有的个人野心抱负，加以抑止压制或者吸收同化。只有共和国，才以共同福祉为其终极目标。[illegible] 因此，名副其实的真正德行，就可以被最为恰当贴切地表述为“共和国德行”。共和国德行与道德德行之间，有着某种近似关系，以致共和国被认为在道德方面，比君主国更为优越。共和国

[illegible] 亚里士多德：《尼柯马奇伦理学》，1102a5—12 及 1180a24—28；《欧德米安伦理学》，自 1248b38 以始；《政治学》，1264a1—5，1293b1—14，24—26，1296a32—42，1324b1—28，1333b5—14。《李维史论》，第 1 篇，第 9 章（119—120），第 10 章（125），第 16 章（138），第 29 章（161），第 34 章（171—172）；第 2 篇，第 2 章（235—236，239）；第 3 篇，第 6 章（339），第 8 章（359—360）。比较第 2 篇第 8 章（251）与萨卢斯特的《朱古达战争》卷尾，马基雅维里明言提及了这部著作；萨卢斯特所谈的，是罗马民众为荣耀而战，而马基雅维里所谈的，则是他们出于野心抱负而战。

与君主们相对比，较少过河拆桥，较少背信弃义，它们具备更多的善，更多的人道精神。政治自由与民众的腐蚀腐化状态，是不可能和谐相容的。然而这并不意味着，共和国之所以更为可取，归根结底是由于道德方面的原因。它们之更为可取，是着眼于一种非道德意义上的共同福祉的目的。共和国比君主制度更善于调整自己，去适应时代的变化，因为它们的政府，是由自然天性不同的人们所组成的，而各种不同的自然天性，则是各种不同类型的时代所需要的。共和国不受世袭继承的危害骚扰。它们与任何个人的绝对权力都无法相容。与君主制度相对比，共和
257 国内部缊涵着更多的生命力，因而也就对共同福祉滋育着更大的奉献。共和国所享有的道德优越性，在某种程度上是共和政体结构的一个偶然结果。共和国之所以比君主更能够讲究感恩戴德，是因为如果它的构制妥善合理的话，它就会拥有数量充足的优秀军事将领，这些将领们互相监督牵制，这样一来，共和国鼓励它的那些凯旋将领时所采取的感激姿态，就不会伤害到共和国自身的利益。共和国之所以比君主们更为恪守信义，是由于共和政体的行为程序所具有的拘泥繁琐、不谙变通的特性，这个特性，不允许实行猝不及防的政策转换，不允许实行谲诈诡秘的政策转换。[75]

马基雅维里划分德行与善之间的界限，而他何以这样做的原因之一，就在于他希冀说明存在于共和国德行与道德德行之间的不同之处。道德上的善，并不永远与共同福祉和谐一致，而德行对于共同福祉来说，则永远是必要的。宽厚仁慈的行为，无

[75] 《李维史论》，第1篇，第16—18章，第20章，第29章卷尾，第30章(163—164)，第34章(171)，第35章(174)，第58章(219—220)，第59章；第3篇，第9章(363)；《君主论》，第5章(17)。

论其用意多么善良，都可能导致私人势力的增植蔓延，而去危害到公共权力。为了使得一个共和国成为强大的共和国，一个最重要的手段，是维系国富民穷的状态。允许公民们致富，意味着允许一部分公民有钱有势，因而使得公民可能倚赖私人势力，使得公民社会的平等原则遭到破坏。与此同时，这种做法还意味着为城邦引进奢靡风气，因而造成城邦的优柔孱弱。为了将公民们保持在贫穷状态，共和国就必须赋予贫困以一种崇高可敬的地位；它就必须防范商业贸易占据统治地位、必须防范本国公民同异域外人频繁交往。辛劳俭朴与艰难严峻，是共和国德行最为清晰可鉴的标志。一个共和国的领导阶层，为了避免使得民众拥戴他们个人，而不是拥戴国家，应该做到严厉而不是温和，残忍而不是人道，被人憎恨而不是被人爱戴。慈悲人道的趋势倾向，会致使一个共和国暴露在趋于卑微猥琐的危险面前。这并不是要否认，出于对外征服事业的缘故，对于敌人采取富于人道的处置方式，有的时候会比使用武力本身，更为适宜有利。在《李维史论》专门论证这个命题的那章里，马基雅维里复述了关于西庇阿如何通过他的纯洁高尚，在西班牙获得盛誉的那个故事：他目不斜视，坐怀不乱，未曾染指一位年轻貌美的妇女，而将她归还给她的丈夫；在当时的情势下，他纯洁高尚的德行，其实与政治上的重要性无涉，而当时致使罗马获益的，并不是他的这种纯洁高尚，而是他的慷慨宽宏。[18] 用共和国德行来取代道

[18] 《李维史论》，第1篇，第6章(108)，第17章(141)，第18章(145)，第34章(170)，第37章(176)，第55章(212)；第2篇，第2章(239—240)，第3章(241)，第14章，第19章(285—286)；第3篇，第3章(334)，第16章(381)，第20章，第21章(389)，第22章(394—396)，第23章(397)，第25章，第28章，第30章(408)，第34章(420)；《佛罗伦萨史》，第1篇，第39章；第2篇，第42章；第3篇，第1章；意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第697—698页。

德德行，暗示着对于道德德行所作的一个批评，这个批评可以表
258 述如下。至少从社会的角度来看，所谓道德德行，囊括着所有各种具体的道德德行，而这个总的道德德行，其实就是正义的德行。为了揭示正义的本质，柏拉图写出了《理想国》，他在这部对话中提出一个要求，城邦的捍卫者们，对于来自异域的外人，应该凶猛残酷。亚里士多德是道德德行的经典阐发者，是有别于理念知识的那种最高品类的德行的经典阐发者，他针对柏拉图的这个要求，提出了责备非难：我们应该对于所有的人，一视同仁，温文尔雅；除了那些践踏正义原则的人们以外，我们对于什么人都不应该凶猛残酷。亚里士多德所假设的前提是，在来自异域的外人与践踏正义的敌人之间划清界限，永远是可能的和妥善的做法。柏拉图对于奢靡放纵的城邦加以净化，然而却没有强迫它去归还为了过上奢靡生活而从邻国那里攫取来的领土，而亚里士多德则实行克制，没有对柏拉图的这个做法加以指责。对异域外人的残酷，对于作为最优秀的公民来说，总是不可能避免的。[10] 所谓正义，就是一种习惯，不去夺取属于他人的东西，而要保卫属于自己的东西，而这种正义，则是立足在社会自私自利的坚实基础之上。道德德行中所蕴涵的"事实上的真理"，就是所谓共和国德行。

按照上述意义所理解的共同福祉，就是国家的终极目标，于是每一种手段，只要它有利于促进那个终极目标，那么无论它在道德方面可取与否，就都是可取的手段。只要是为推进那个最为公正、最为可嘉的终极目标所需要的，那么，杀戮无辜、甚至杀

---

[10] 亚里士多德：《政治学》，1327b38—1328a10；柏拉图：《理想国》，486B10—13、537A4—7、619B7—D1；《君主论》，第17章(52)。参看本书上文第191—192页、第239—240页。

害自己的兄弟,就都将是可取的做法。马基雅维里没有将他就弑弟罪行所传授的学说,同样也应用到弑父罪行那里去,而他之所以没有这样做,只可能是因为他没有找到一个合适的例证而已。关于朱尼纽斯·布鲁图的那个例证,使得他能够说,那些希冀保持维系新建的共和国的人们,必须杀死布鲁图的儿子们,即杀死那些对这个共和国心怀不满的人。有人可能会说,为了推进好的终极目标而杀戮无辜,这种做法将会开创一个坏的先例,然而这些人忘记了一点,就是,那些彰明较著、是为了解救祖国而作出的骇人听闻的坏事,不能够被用来当做借口,去为作出与解救祖国风马牛不相及的骇人听闻的坏事进行辩解开脱。我们在这里还尚且不提一个事实,即只有已知的不端行为或者公开声称的不端行为,才可能被他人当做例证来加以利用。这是因为,如果在反对异族敌人的情势之下,欺诈行为就是可嘉的行为和光彩的行为的话,那么就没有理由认为,它不应该被允许在内战尚未爆发的情况下,或者在为时尚且不晚的情况下,用来对付祖国的确凿的或潜在的内部敌人,就是说,用来对付共和国的确凿的或潜在的内部敌人,因为假如没有共和国,就没有祖国可言。当祖国处在生死攸关之际,我们不应该考虑正义抑或非正 259
义,同情恻隐抑或残忍冷酷,高尚可嘉抑或恶迹昭彰。没有平等,共和国遂无从存在;这种平等,受到那些封建豪门巨室的憎恶怀恨,即受到某种阶层的人们的憎恶怀恨,这种人不用付出劳动就能安享荣华富贵;这种人不除,共和国遂无从谈起。所有但护公众自由的法律,都产生于内讧倾轧,产生于喧嚣激荡,骚动暴乱,在这些动荡骚乱中,那些热爱自由的民众,得以宣泄他们的野心抱负,宣泄他们的愤懑不平,宣泄他们针对同胞公民的睚眦之怨,刻毒癖好;鉴于效果是好的,所以,如果首要原因在等级上高于它所造成的效果的话,那么这里的这些原因(即内讧、动

乱、各种激情)，就也必须被宣布为是非常好的原因。大众并不是在所有的情势之下，都希冀享有公众自由；在他们没有这个愿望的情况下，出于公众自由的缘故，而去针对他们自身，使用欺诈手段，使用武力手段，就是无可厚非的做法。如果各种类型的行动和各种性质的行动，都只是在着眼于这种行动对于共同福祉所蕴涵的利害关系的情况下，才可以作出褒贬评判的话，那么，富有能力的统治者或军事首领，就比缺乏政治能力与军事能力的统治者，远远地更为可取；尽管前者的邪玷恶迹，并非出于他们的自然天性，尽管他们的邪玷恶迹，并不损害共和国的利益，同时也并不为公众所知晓，然而他们都依然由于这些邪玷恶迹而为世人所诟病，而后面那类统治者，则俱系有口皆碑的圣贤仁君。让我们引证一位以其对于道德原则的严格恪守而著称于世的历史学家的话来说明这个问题："一个懦弱的人，对于他所主持的那个国家来说，比一个邪恶的人，更为可疑，更具危害作用。"对于公众权力所实行的合法使用，可能会危及共同福祉；在这种情势之下，如果乞灵于当权者的爱国主义无济于事的话，那么，为了公共福祉的缘故而去对他实行贿赂收买，就是无可厚非的做法。我们可以这样来概括马基雅维里在这个问题上的思想：遵守道德的各种人类行动方式，属于普遍寻常的行动方式，而违反道德的各种人类行动方式，则属于极端的非常行动方式，这种极端行动方式，只有在特殊的非常情势之下，才是必要的。针对马基雅维里关于道德德行与共同福祉之间的关系的观点，我们可以提出异议说，这个观点混淆了存在于文明社会与强盗匪帮之间的本质区别，这是因为，只要情势允许，强横匪盗在他们自己内部，也会使用普遍寻常的道德行动方式。这个考虑对于马基雅维里没有威慑作用。他将古罗马贵族这个有史以来最受人尊敬的统治阶层，与食肉的猛禽加以类比，他并且还引证李

维所作的观察，即某位海盗首领，在具备宗教虔敬德行方面，可以与罗马人相媲美。[illegible]

共同福祉宣称，它是服务于每一个人的福祉的。但是，鉴于 260
共同福祉提出要求，无辜的个人要为它的缘故作出牺牲，所以所谓共同福祉，其实就是大多数人的福祉，甚至也许其实就是普通民众的福祉，而不是贵族或者伟人们的福祉。这并不意味着，为了照顾大多数人的福祉起见，就应该由大多数人来进行统治。大多数人是无法统治的。在所有的共和国中，无论它们的体制多么完善，都只有人数极少的一个精英集团，曾经到达过行使统治权力的高度。这是因为多数大众，蒙昧无知，无判断力；没有领袖人物说服他们审慎明智，强迫他们审慎明智，他们就一筹莫展，束手无策 在每一个共和国里，民众与贵族之间，都存在着敌对态势，民众企盼不受贵族压制，贵族希冀骑在民众头上作威作福。最为符合民众利益的情势局面是，他们所面临并接受其领导的，是一个具备德行、尚武好战的贵族集团，他们以恰如其分的分寸比例，与这个贵族集团分享政治权力。只有在贵族与民众以恰如其分的分寸比例分享政治权力的情况下，或者换句话说，只有在贵族的势力与民众的势力之间存在着恰如其分的制衡态势的情况下，国家才会享有公众自由，共同福祉才会获得应有的眷顾。这个制衡态势的具体构制，决定性地取决于这个

[illegible] 《李维史论》，第 1 篇，第 4 章、第 7 章，第 9 章、第 10 章(121)、第 16 章(138)，第 17 章(142)，第 18 章(145—146)，第 25 章、第 27 章，第 34 章(171)，第 40 章(188)，第 55 章(212 213)；第 3 篇，第 3 章，第 7 章，第 11 章，第 21 章(391)，第 29 章(407)，第 40 章，第 41 章(比较《佛罗伦萨史》第 2 篇第 5 章卷尾)，第 44 章；《君主论》，第 18 章卷尾。参看威廉·H. 普雷斯科特：《斐迪南与伊莎贝拉统治时期的历史》，J. F. 柯克编（费城，1872），第一部分，第 233 页；亚里士多德：《政治学》，1309a39 b6

共和国，是藏器待时，纵横天下，意在建立强大的帝国，还是胸无大志，抱残守缺，满足于一味自保。一个共和国，致力于疆土扩张或疆土攫取，因而就需要从它武装起来的平民那里，得到自愿的合作；一个武装起来的、雄健好战的平民集团，自然而然地会提出要求，分享相当大的一部分政治权力，分享相当大的一部分征服果实，他们为了实现这些要求，遂采取不端行动，肇事行动，甚至非法行动，以此相胁迫，而在这种时候，他们是不会踌躇犹豫的；共和国的荣耀伟大，与完美无瑕的磐石之固、安定秩序，不可能和谐共处；一个推行帝国政策的共和国，与一个不推行帝国政策的共和国相对比，必须允许它的平民分享更大的政治权力。事实上，共和国并不享有充分的回旋余地，可以在推行扩张政策与仅仅消极守成之间，作出自己的自由选择。每一个共和国都可能被情势所迫，奉行扩张政策，因而必须争取普通民众的狂热合作，以便使得自己，对于这种意外的极端情势有所准备。更确切地说，“攫取的欲望，纯属自然，司空见惯，当有能力攫取的人们进行攫取的时候，他们永远将会受到赞扬，而不是受到责备”。由此可见，每个共和国都怀有一个终极目标，要去推行对外攫取的政策。[19] 罗马人所曾经推行过的那种明智的帝国政策，要求

---

[19] 《李维史论》，第1篇，“前言”(89)，第1章(95)，第4章(105)，第5—6章，第16章(139)，第25章，第29章(161)，第37章(178)，第40章(186—187)，第44章，第47—48章，第49章(200—201)，第50章(202)，第53章，第60章；第2篇，第2章(235—236，239)，第16章(270)，第19章(286)，第27章(311)；第3篇，第34章(420—421)；《君主论》，第3章(12)，第9章(31—32)、第12章(41)；《佛罗伦萨史》，第3篇，第1章。参看本书上文第3章注⑫。马基雅维里说，当贵族拥立“他们之中的一个”成为君主时，或者当民众拥立“一个人”成为君主时，市民君主国遂应运而生(《君主论》，第9章)，从而扼要地表明了他关于贵族与民众之间的关系的观点；对于他来说，贵族使得一个出身民众的人(譬如墨索里尼或希特勒)成为君主，这是不可想像的，而一个贵族人物(譬如伯里克利或恺撒)，通过民众的拥戴而成为君主，则是合情合理的。

一个共和国，大量接纳外国人成为本国公民，以此来允许它的平 261
民阶层扩充势力；这样一来，这个共和国，就不仅被迫容忍发生相当程度的国内动荡，而且最重要的是，也被迫容忍在生活方式、风俗习惯方面，发生相当程度的腐蚀蜕化。可见，共同福祉不仅要求在道德德行方面作出牺牲，而且在某种程度上，也要求在共和国的勤劳俭朴与艰难严峻方面作出牺牲。一个不推行帝国政策的共和国，能够容忍在它的全部公民中间所存在着的"共同贫困"的状态。而一个推行帝国政策的共和国，则必然会在财富分配方面，出现巨大的不平等状态，因为扩张，同时就意味着致富，而国家的致富，就必将导致它的公民们的致富。所谓国富民穷的原则，必将不得不让位于另一个原则，就是，国家的公共财力应该富有，而普通民众，则要防止由于过分富有，而腐蚀蜕化，变得优柔孱弱。我们必须更进一步地说，在一个繁荣昌盛的共和国里，每个人都惟利是图，追逐财富，即追逐私人财富，这是因为，由于法制的保障、财产以及对于财产的攫取，以及社会的安全状态，不仅公共财富急剧积累膨胀，而且私有财产，同样也急剧积累膨胀。如果说，与财富相对比，贫困状态确实带来较好的结果的话，那么我们就必须说，这种较好的结果，必须放到共同福祉的祭坛上去予以牺牲，这个牺牲，很难被那些心态乐观的私人公民们所注意到，他们忙于争财竞产，自己致富，而在这个过程中，却同时也增进了国家的公共财力。从长远来看，巨大的和无度的私有财富所造成的灾难性后果，终将被人们所感受到。而且，这个推行帝国政策的共和国，一俟臻于无人能够予以挑战的、至高无上的霸权地位，健康有益的必然性，遂停止发挥作用；衰败没落，遂将不可避免地接踵而至。到了最终，这个推行帝国政策的共和国，毁灭了所有其它共和国的自由，它对这些共和国所行使的霸权统治，就其残酷压抑而言，远远甚于任何不属于野

蛮异族的君主所可能达到的地步。这些事实,迫使我们对于一个假设作出重新考虑,这个假设就是,罗马那种风格的帝国政策,是最为明智的政策,或者干脆就是必要的政策,这个尝试性的假设,使得马基雅维里能够说明,甚至连共和国的勤劳俭朴美德,都并不是一个近似于无条件的要求。共和国之间的平等联盟,能够具备充足的力量实行联合防御,而与此同时,它们的制度结构,使得它们无法去推行一个大规模扩张的政策。具有这种特性的共和国,似乎有能力保存它们共和国的勤劳俭朴特征。另一方面,它们并不经受罗马共和国所经受的那种必然性的制约束缚,并不一定要允许它们的普通民众来分享政治权力。看
262 起来,共和国似乎不得不在压迫异族外人与压迫本国平民之间作出抉择。此外,正如现代瑞士人和古代埃托利亚人的例证所证明的,尚武好战的共和国所组成的联盟,对待雇用它们为其作战的外国雇主,往往表现得贪得无厌,轻诺寡信,恶迹斑斑,声名狼藉。总而言之,世间不存在任何不伴随着邪恶的善,甚至连所谓共和国德行,亦不例外。[58]

马基雅维里是通过使用古代罗马与古代托斯卡纳的例证,来说明存在于推行帝国政策的共和国与平等的共和国联盟之间的不同之处。他在这个论题上所给予的说法,其意图既在于揭示人类事务的本质,又在于为当代意大利,指出政治上的各种可能性。既然效仿罗马人是很困难的事,那么现代的托斯卡纳人,就尤其应该去效仿古代的托斯卡纳人;因为现代的托斯卡纳,同样也囊括着很多国家,这些国家迫切地企盼去保存或者恢复它

[58] 《李维史论》,第1篇,第5章,第6章(109—110),第37章,第51章,第60章(224);第2篇,第2章(239—240),第3章,第4章,第6章,第7章,第19章(288);第3篇,第25章,第49章;《论战争艺术》,第5篇(563)。参看本书上文第249页。

们的共和国自由 但是,组成一个新的托斯卡纳联盟,不过只可能是第二个最佳的解决方案而已。任何国家,只要不是像法兰西和西班牙那样,由单一的共和国或者由单一的君主来统治的话,就都不可能是统一的国家或幸福的国家。意大利问题最为令人满意的解决办法,将是在宛如到意大利境外实行征服之前的古代罗马那样的一个推行霸权的共和国的领导之下,将意大利全境组成联盟。第一次布匿战争之前的古代罗马,完全未曾腐蚀腐化;它尚且没有将与它结盟的那些共和国,降低到附庸称臣的境地,至少它尚且没有全面地这样做,尚且没有公开地这样做;它依然在被迫利用它的全体公民,来进行频繁的战争,并且也有能力这样做。现代意大利人对于早期罗马共和国所作的成功效仿,必将伴随带来一个独特的邪恶:由一个共和国或者由一个君主所统一起来的意大利,将不再会囊括着很多独立的共和国,因而将较少可能网罗众多品第优异的人物。[193]

马基雅维里实际上在对共和国德行和道德德行加以区分,并且在共和国德行之中,看到了道德德行中所蕴涵的"事实上的真理",然而我们如果仅仅指出这一点,则还不够透彻充分。共和国德行,作为对共同福祉的奉献,囊括了有益于共同福祉的全部生活习俗,它特别囊括了彼此相反对立的习惯(譬如严厉与温和),以至于对立面中的每一个习惯,俱是有益于共同福祉的。共同福祉包括着所有的事物,这些事物,既能够凭借共同行动来加以造成或加以保存,又有益于社会的几乎全部成员,无论是贵族还是平民,都身受其益。[194] 鉴于统治阶级与普通民众,对于社 263

[193] 《李维史论》,第1篇,第12章(130);第2篇,第4章(243、246),第13章(265),第21章卷首;第3篇,第12章(371),第24章(399);《论战争艺术》,第2篇(506—509)。参看本书上文第89页,以及第2章注㉚及注㉛。

[194] 《李维史论》,第1篇,第40章(187);第2篇,第2章(235—236)。

会担负有各自不同的作用,所以这两个阶层,同时就也必须各自具备类型独特的德行。马基雅维里主要是通过取自罗马元老院和罗马平民的例证,来揭示存在于德行方面的这种不同之处。罗马元老院所特有的德行,包括审时度势,以及包括一种明察秋毫的慷慨好施,即把从敌人那里缴获得来的战利品,经过精打细算,解囊施舍出去;元老院的德行,还涉及体面尊严、年高德劭,以及归根结底而言,隐忍练达,工于机谋。罗马平民所特有的德行,包括正直善良,包括对于表面上的或事实上的邪恶行径所抱有的鄙视不屑态度,以及虔敬的宗教精神。由此可见,所谓善,实际上是与民众最为投契相安的。这一点可以解释,为什么公共审议斟酌,即民众集会所作出的审议定夺,对于那些看来是胆怯懦弱的动议,或者对于公然背信弃义的动议,不太可能首肯赞同。马基雅维里以一种无懈可击、无以复加的方式,陈述了他关于完美的平民阶层的单纯无邪的观点,以及他关于完美的贵族阶层的老于世故的观点。按照他对于李维记载的一个故事所提供的说法,在罗马十大执政官覆灭之后,愤怒的平民要求行使充分的刑法裁判权,要求十大执政官自首归案,以便明正典刑,处以火刑;对此,两位最为体面正派的贵族,事实上是在回答说:你们的第一个要求,堪称高尚可嘉,但是你们的最后一个要求,却违背虔敬的宗教精神;此外,要求一个人交出他的武器,即已经足够,而如果进一步告诉他,“我要用它们杀死你”,那么就画蛇添足了,这是因为,一旦手中握有他的武器,你就可以为所欲为了。马基雅维里的《佛罗伦萨史》,通篇充斥着关于佛罗伦萨平民所采取的残暴行动的记载,可见,民众阶层的正直善良,与其说在于它做不出亵渎宗教的事,做不出残暴的事,不如说在于它不善于韬光晦迹,粉饰掩盖它的恶迹;这个阶层闭目塞聪,不谙世事。尽管如此,或者说恰恰由于如此,对于统治集团中最为德

高望重的成员所显示出的体面尊严，高贵举止，完美的平民阶层，就备感钦羡景仰，印象深刻；基于这种感情，他们遂相信统治阶层的正直善良与慷慨宽宏。[86] 我们禁不住要说，平民阶层的善，是由它对于统治阶层的善所怀有的信念来构成的，或者说，所谓善，其实只存在于人们所持有的关于他人的想法之中。然而这样说，可能未免牵强夸张。马基雅维里其实想要说的是，善的天然贮藏渊薮，在于民众之中，这是因为，民众对于共同福祉，并不负有责任，所以他们就享有难得的条件，能够遵循善的指令来行动，或者能够遵守那些只要社会存在，公民们一般而言就必须遵守的行为准则。马基雅维里的意思并不是要说，按照自然本性，民众天生就是善的：人们必须被造就成为好人，并且被保 264
持在这种好的状态，而这样做所凭借的途径，则必须是法律，必须是言出法随、杀一儆百、一视同仁的执法手段，以及必须是恩威并施、信赏必罚的酬答措施。这样看来，所谓"善"的涵义，或者所谓"不腐蚀蜕化"的涵义，就只不过在于由恐惧所造成的对政府及至对邪恶的顺从驯服而已。另一方面，民众阶层怀有巨大的兴趣，希冀它的统治者，具备一种类型稍许有些不同的善：它企盼在贵族人物身上，看到忠诚仁慈，慷慨宽宏，温文尔雅，人道精神，以及同情恻隐，而如果这些贵族人物，恰好是它的异族征服者的话，它所怀有的这种企盼，也就依然同样殷切。民众阶

---

[86] 《君主论》，第 9 章(32)；《李维史论》，第 1 篇，第 32 章(166)，第 37 章(176)，第 38 章(179,181)，第 51 章，第 53 章(206—207)，第 54 章，第 55 章(210—211)，第 58 章(220)，第 59 章；第 2 篇，第 7 章；第 3 篇，第 9 章(363)。比较《君主论》第 16 章，与李维的《罗马史》第 4 篇 59.10(及 60.4)。比较《李维史论》第 1 篇第 44 章，与李维的《罗马史》第 3 篇 53。《佛罗伦萨史》，第 2 篇，第 34 章卷首，第 41 章卷尾；第 3 篇，第 17 章，第 18 章卷首，第 20 章；第 6 篇，第 24 章。参看本书上文第 231 页，以及第 3 章注释。

层所希冀的，是能够享有一种确凿无疑的安全感，确知它的统治者们全心全意地致力于共同福祉，而绝对不受私人野心所驱遣左右，更不要说受他们的个人贪欲所驱遣左右了。因此，对于共和国的领袖集团来说，曼利乌斯的那种严厉苛刻，就比人道精神更为高尚可嘉；这种严厉苛刻，看来似乎是无法与私人野心相容共存的。修昔底德笔下的尼西亚斯，试图说服雅典人不要发动西西里远征，而他为了取信于民众所使用的最强有力的论据，是这样一种斟酌考虑，就是说，鉴于他将会亲自担任这次远征的统帅，因此将会在这个远征事业中获得满足回报的，其实是他个人的野心抱负。然而，他当时其实已经心知肚明，这次远征事业，危机四伏，必然酿成灾祸，因此显而易见的是，他的野心抱负，是不可能在这样一个注定要失败的事业中得到满足的。事实上，在他于公共场合所提出的动议与他的私人野心之间，存在着完美无瑕的和谐一致。可见，民众所接受的培育引导，其实是一个关于德行的虚假观念。所谓“真实的德行”，所谓“真实的途径”，并不在于野心抱负本身的涤荡根除，而在于对野心抱负所施行的审慎制导。民众不具备审慎德行，他们从而就将善，将对于他人福祉的无私奉献，视为人类的优异品第。所以我们就可以说，我们可以将“很多好人”称为奴隶，而他们的领袖或者领袖们身上据称好的品第，就是由他们所人为赋予的。[15] 多数的人们之所以是好人，或者说，他们之所以能够成为好人或应该是好人，

[15] 《李维史论》，第3篇，第13章(375)。为了理解这段话的涵义，我们必须考虑到这里的三个例证（卢扎卢斯、格拉古兄弟、派洛皮德）之中两个例证所带有的不贴切特征，我们也必须对于第1篇第11章卷尾与第18章卷尾加以对比。比较第3篇第16章(380)，与第1篇第53章(208)。见第3篇，第1章(329)，第20章，第22章(395)；《君主论》，第19章(61)。参看本书上文第125页，第249页，以及本章上文注[illegible]。

是因为作为或多或少被蹂躏、被压制的一群，他们很容易感到满足，他们每个人都经常需要别人的帮助。一般来说，他们每个人所期盼的事物，都可以很容易地与每个他人所期盼的事物，协调相安，和谐一致 为了对民众进行统治，伟大人物必须以某种方式，去证实民众关于善的观念：他们必须使得自己看起来似乎不怀有利己私欲。马基雅维里远远不是在否认，人与人之间的互相倚赖，迫使一个社会的大多数成员，在他们之间相互交往的过程中，遵守某些简单天然的行为准则（禁止谋杀、欺诈、盗窃，等等），并且珍视诸如感恩戴德、忠诚仁慈、恪守信义、温文尔雅这些品质；但是他断言，致使一个人倚赖他人的那些需要，同时也 265
迫使他去组成政治社会，而政治社会的保存维系，对于人们触犯那些简单天然的行为准则的需要，并不亚于对于人们遵守那些行为准则的需要，对于人们实践与那些德行对立的邪玷的需要，并不亚于对于人们实践那些德行本身的需要。他远远不是在否认，将那些简单天然的行为准则，与利己的目标分割开来，是明智的做法，因为在有些时候，利己的目标，可以通过对于那些行为准则作出隐晦谲秘的触犯，来得到促进；但是他断言，如果我们接受对于那些行为准则所作出的明智阐释的话，那么我们就无法理解那些行为准则。他远远不是在否认，所有的人或者多数人，出于自然天性，对于他人的灾难苦情，都怀有同情恻隐之心，不仅在他们看到这些灾难苦情的时候是如此，而且在他们读到它们的时候，亦是如此；但是他断言，这些灾难苦情，很多都是由人们所人为造成的。他远远不是在否认，世间确实有些人，他们真的忠诚仁慈，真的富于人道精神，这不是出于恐惧或者出于熟计利害，而是出于自然天性；然而他断言，这种人如果委以重

任,就可能对公共利益构成威胁。[36] 按照他的看法,所谓德行,所谓善,似乎只有在涉及它们的社会功能与政治功能的情况下,才是高尚可嘉的。所谓善,就是一些生活习俗的总和,共同生活的大多数人,必须具备这些生活习俗,这样,他们的生命、自由与财产,才可能不受来自彼此之间的骚扰,也才可能不受政府的骚扰。迄今为止我们所见到过的所谓德行,也是一些生活习俗的总和,统治者必须具备这些生活习俗,以便保护他们自己、保护他们所统治的善良臣民,去对付邪恶刁民,对付异族敌人;国家的军队,即公民的整体,必须在一定的程度上,具备这种德行。

如果世间不存在任何善不是同时伴随着它所特有的邪恶的话,那么,甚至连最优秀的共和国所带有的瑕疵,我们就也不能不予以悉心审视。如果共同福祉确实只是共和国的终极目标的话,如果共同福祉确实是德行的基础的话,那么,共和国所带有的不完美性质,就将会证明共同福祉的不完美性质与德行的不完美性质。这里遂产生一个问题,就是,共和国的瑕疵,是否不带有这样一种性质,它其实是在提示着君主国所具有的某种优越性。无论如何,赞同君主国的所有考虑,毕竟都在暗示着对于共同福祉的质疑与对于德行的质疑。马基雅维里确信,君主政体的统治,在某种程度上,是有理由加以辩护的。如果不是这样的话,他本来就不会在所谓"共和国抑或君主国"的这个问题上采取中立立场了,他本来也就不会像他在《李维史论》中频繁所
266 做的那样,去混淆共和国与君主国之间的区别了。我们浏览一下该书前十章的标题就会看到,在这部明文探讨共和国问题的著作中,他引进关于"王国"的论题或关于"君主国"的论题,的确步步为营,进展稳健缓慢。在他十章节标题中使用了"君主"这

---

[36] 《李维史论》,第3篇,第20—22章,第7章卷尾。

个概念的第一个章节(第1篇、第16章)里，他不仅探讨了关于如何维护新建的共和国的问题，同时也探讨了关于如何维护新建的君主国的问题；但是在该章，他依然因为自己处理了后者这个论题，几乎向我们道了歉，而在后来的篇幅中，他分析探讨君主国的问题，则大模大样，理所当然，完全习以为常了。我们可以说，为了对于对立面的一方作出妥善处理起见，他就必须对于对立面的另一方同时作出处理，或者说，如果不对于盗窃之术作出陈述，我们就将无法对于防盗之术作出陈述。尽管如此，我们依然必须注意到，他既为共和国出谋划策，同时又为共和国的毁灭者出谋划策，而他在这样做的时候所表现出的超然与慷慨，确乎令人惊异。譬如，他以允执其中的完美姿态，既分析了罗马民众在试图保存自己的自由时所犯的错误，同时又分析了阿庇乌斯·克劳狄在试图毁灭这个自由时所犯的错误；他尽其所能，既向策划颠覆君主的阴谋者们提供最好的建议，同时又向策划颠覆祖国的阴谋者们提供最好的建议。[illegible] 我们要从如下的考虑着手，来理解这个模棱两可的含混之处。一个诸如意大利、法兰西或西班牙那样的国家，除非处于单一政府的统治之下，否则它就不可能获得幸福，而且，一个推行帝国政策的共和国，与一个不属于野蛮异族的君主相对比，对于全国所有其它城邦来说，必然具有更大的压迫性质，而如果这个说法真实可靠的话，那么，从有别于那个统治城邦自身的共同福祉的角度来看，这个国家作为一个整体的共同福祉，就只有在全民族实行君主政体的情况之下，才能够获得更好的眷顾照拂。此外，认为君主国之为君主

[illegible] 《李维史论》，第1篇，第40章；第3篇，第6章(338，356，357)。参看本书上文第3章注[illegible]。"共和国"的字样总计出现在33个章节标题中，"君主"(或"君主国")的字样总计出现在20个章节标题中，"暴政"的字样出现在两个章节标题中(第1篇第10章与第3篇第28章；第3篇第28章是《李维史论》全书的第121章)

国，在军事德行方面，必然不如共和国，这个信念很可能是错误的。而且，共和国德行的镜鉴箴言规定，任何哲学家，都不允许在罗马得到一席之地，而在罗马诸皇帝所统治下的黄金时代，则任何人都可以按照他自己的意愿，持有任何观点，捍卫任何观点；这是因为，对于共和国来说不可或缺的上帝恐惧，是能够用对于一位君主所怀有的恐惧来予以取代的。我们似乎能够以此推论，尽管对于有些人来说，按照个人的意愿去持有并捍卫任何观点的自由，是一个重大的权益，然而这个自由，却是无法与共同福祉和谐相容的。[139]

最重要的是，共和国的存在，并不永远是可能的。盖凡立国初期，共和政体都是不可能的，而如果民众腐蚀腐化，共和国就也是不可能的。在这两种条件情势之间，存在着一种关联。鉴
267 于只有政府、法律以及其它制度构制，才能够使得人们成为好人，因此，在社会奠基之前，人们就是坏的或者是腐化的；在那种状态之下，他们尚且无法凭借社会的警惩戒律，来获得群居相安的社会习惯。只有通过君主王权在一个相当漫长的时期的运用，使得他们经历了关于这些社会习惯的培育教化之后，他们才能够成为好人，成为不腐蚀腐化的人。共和国的奠基者必须是君主，这就是何以如此的原因之一。罗慕洛斯当时所必须对付的那些罗马人，都是头脑简单的人，也就是说，他们都是粗陋原始、未经教化的人，尽管如此，或者说恰恰因为如此，他们同时就也都是腐蚀腐化的人，而及至驱逐诸王的那个时代，他们业已变成不腐蚀腐化的人了，也就是说，他们业已具备了能力，俨然能

---

[139] 《李维史论》，第1篇，第10章(124)，第11章(127)，第12章(130)，第43章(190)；第2篇，第2章(239—240)；《佛罗伦萨史》，第5篇，第1章。关于宗教在君主政体中与共和国中所处的不同地位，参看斯宾诺莎：《政治论文》，第6章，第40节；第8章，第46节。参看本书上文第227页

够作为公民，在共和国中生活了。然而，当时还存在着另外一种腐化状态，即日后所发生的新的腐蚀蜕化，也就是罗马的腐化状态，它不是发生在罗慕洛斯的那个时代，而是发生在恺撒的那个时代。我们可以说，最初的那个腐化状态，是一种内心状态，这种内心状态之所以发生，必然是由于法律和政府的不存在；后来的那个新的腐化状态，同样也是一种内心状态，这种内心状态之所以发生，必然是由于一个社会的世俗成员和神职成员内部权力分配与财富分配的严重不平等状态。前者那种腐化状态，认可一个共和政体的前景；后者那种腐化状态，排除一个共和政体的前景。日后那个新的腐化状态在当代的例证，是由米兰和那不勒斯所提供的，这些国家绝对不可能被改造成为共和国，它们注定要永远被迫在君主的统治之下生活。但是，君主统治之下的生活，却无法适应珍视自由的民众的要求。所以，从任何腐化状态到不腐化状态的转化过渡，或者从任何君主国到共和国的转化过渡，特别是罗马自由制度的崛起，看起来都宛如海市蜃楼的奇迹。我们可以如同马基雅维里那样去提出，罗马的奠基者曾经与元老院和元老集会分享权力，罗慕洛斯的继任者是由罗马元老院所遴选产生的，而在这个限度之内，罗马从立国之初，就是一个共和国；但是这个看法，并没有能够解决由如下事实所造成的困难问题，就是，使得罗马民众不腐蚀腐化所需要的那个力量，或者使得他们去适应自由生活所需要的那个力量，恰恰是君主的王权，而与此同时，使得罗马民众无法适应自由生活的那个情势状态，却也恰恰正是生活在君主王权统治之下的那个情势状态。所以，马基雅维里修改了他的第一个说法，他其实是在断言，对于君主王权的妥善运用，对于一位当时在世的个人的王权的妥善运用，不仅能够消除最初的腐化状态，而且甚至也能够消除日后新的腐化状态；甚至连米兰和那不勒斯，也能够被一位

个人，改造成为共和国，这个人具备罕见的头脑，具备罕见的权
268 威，他以某种罕见的方式，将善与恶集合于一身。然而依然可疑的是，究竟是否存在过哪怕一个例证，它能够指出一个重建者，一个奠基者，他面临着后来所发生的新的腐蚀蜕化状态，而成功地使得一个腐化的民众阶层，去适应一种自由的生活。换句话说，依然可疑的是，一个具备罕见头脑的奠基者，究竟是否曾经在日后的岁月里存在过。然而，考虑到所谓“质料”的几乎没有限度的顺从可塑性质、考虑到所谓“头脑”的几乎没有限度的力量，我们就无法否认，在日后的岁月里，可能存在过一个奠基者，或者可能存在过一个重建者。因此，仅仅说共和国的存在并不永远是可能的，是尚且不够充分的。[29] 将一个君主国改造成一个共和国，其困难性其实在于，实行这种改造，君主是不情愿的，而对于这种不情愿的态度加以责备，其实并不是完全有理由的。为了使得一个现存既定的腐蚀腐化的质料不再腐蚀腐化，从而使得自由与共同福祉成为现实可能，人们就有必要犯下罄竹难书的谋杀行为、背叛行为、掠夺行为，有必要表现出一种极度的凶暴残忍。一个富于人道精神的君主，面临这种处置方式，望而却步，当断不断，他之所以如此踌躇不前，特别是由于共同福祉在未来的实现，必然是靠不住的未定之天，因此他宁愿对于猖獗盛行的腐化状态，姑息敷衍，从而致使这种腐化状态，得以长期存在。为了本着某种程度的人道精神，来统治腐化的大众阶层，君主就被迫不得不去满足它的腐化欲望，他就无法具备条件，能够去造就好的业绩。然而，为了作出这个与人道精神如此相契

[29] 李维史论》，第 1 篇，第 2 章(98—99)，第 9 章，第 10 章(124)，第 11 章(125、128)，第 16 章(137、140)，第 17 章(141、142)，第 18 章(145—146)，第 23 章(151)，第 55 章，第 58 章(220)；第 3 篇，第 4 章(335)，第 5 章(336)，第 30 章。参看本书[illegible]文第 249 页，第 252—253 页。

的抉择，一个君主并不必须富于人道精神。君主们都宁愿将君主政体的权力，世世代代把持在他们的家族之内。所以君主自身的利益，就像他可能具有的人道精神同样健康有益，而且，鉴于大多数人都是坏人，因此我们就不能不说，与某种我们所仅仅只能够企盼的人道精神相对比，君主自身的利益，对于他的行为与人道精神彼此相契这一点，将能够提供更为可靠的现实保障。正如这里所刚刚显示的，即使君主国与充分意义之下的共同福祉，无法和谐相容，它们与某种类型的共同福祉，也是可以和谐相容的。君主的统治所可能带来的共同福祉，在最理想的情势之下，将是所谓"安全"；就是说，并非不可能的是，一位君主会去保护他的臣民，使得他们的生命、他们的财产，他们的女人的名誉，既不受坏人的侵犯染指，又不受异族敌人的侵犯染指；但是，君主统治之下的共同福祉，不可能包括臣民的自由。另一方面，如果君主不能在安全之外，同时也拥有自由、权力以及显赫的尊严荣耀的话，那么他就将无法行使他的职责。[99] 这个自由，并不必然与他治下所有臣民的安全和谐一致。他关怀他的安全与自 269
由，其必要性丝毫不亚于一个共和国关怀它的安全与自由的必要性；共同福祉与个人私利之间的区别，在君主的案例那里，不如在一位共和国官员的案例那里那样清晰可鉴；对于君主来说，所谓"维系国命"的涵义，与"维系他自己"的涵义毫无二致。君主享有充分的理由，来为他的作恶多端寻求辩护，那就是他冒天下之大不韪，是为他的安全所必需，为他的权力的安全所必需，是他在其后，会使用他的权力，去造福于他的臣民。为了造福于他的臣民，或者为了使他的祖国获得最大的幸福，他就没有必要

[99] 《李维史论》，第 1 篇，第 16 章(138—140)；第 3 篇，第 30 章(409—410)；《君主论》，第 19 章(62)。参看本书上文第 26 页。

去献身于共同福祉，或者没有必要去具备善，具备道德良知。只要他认识到，除非他造福于他的臣民，否则，他的权力就不可能是安全的权力，他的野心抱负就不可能得到满足，只要他对于他的臣民的福祉是由什么构成的，具有清澈明晰的把握，只要他按照这个认识，去采取朝气蓬勃的有力行动，那么，他所需要具备的一切，就都已经万事俱备了。只要君主对于他自己福祉的专一关注，即对于他的安全与尊严的专一关注，是由头脑才智来制导的，是由意志力量与脾性力量来支撑维系的，那么这个关注，就足以使得这个君主，成为一个好的君主，甚至足以为他赢得永恒的尊严荣耀。他肯定无疑地，并不需要具备狭义的道德德行，也不需要去实行这些道德德行，尽管对于他来说，关于具备一部分道德德行的那个外观声誉，是绝对不可或缺的。甚至连在排斥野心抱负的情况下献身于共同福祉的这个意义上去理解的那种德行，君主其实都不需要具备。但是有一种德行，他却必须具备，这种德行所囊括的，就是所谓"头脑"，就是所谓"才智的宏大"，以及男性的阳刚勇武气概，这种德行，就是柏拉图的《高尔吉亚篇》中的卡利克勒斯所赞美过的那种德行，就是恶贯满盈的阿加索克利斯和塞普丁摩斯·塞威勒斯所拥有过的那种德行。这一点，就是《君主论》这部书作为一个整体，所传达的最为鞭辟入里、最为深切著明的微言大义。道德德行与共和国德行，是习俗培育教化的结果，因而是社会的产物，而我们现在所面临的这种类型的德行，则是直接来源于自然的德行。这种德行所赖以立足的基础，不是共同福祉，而是每个人所固有的自然欲望，这个欲望驱使我们，去攫取财富，去攫取尊严荣耀；人们在接受臧否褒贬的时候，同样也是以他们的善于攫取抑或他们的不善于

攫取作为评价标准的。[98] 善于进行攫取的优异禀赋，之所以受到褒扬，是因为它极为罕见，难以实践，并且是因为它对于它的拥有者，富有健康的裨益；它所要求人们付出的尽心竭力，苦心经营，锲而不舍，夙夜匪懈，至少像道德德行本身所要求人们付出的一样沉重艰巨。

如果我们回顾一下马基雅维里对于共和国所作的分析的话，我们立即就会看到，在君主所怀有的动机与统治阶层所怀有

[98] 《君主论》，第 3 章（12），第 6 章（18—20），第 8 章（28），第 9 章（32—33），第 15 章，第 18 章（56），第 26 章卷首；《李维史论》，第 1 篇，第 9 章（120），第 10 章（123），第 17 章（141），第 20 章，第 27 章，第 58 章（220）；第 3 篇，第 22 章（395—396）。参看本书上文第 241—242 页。马基雅维里关于道德德行的身份地位的观点，既在他关于贞节问题所发表的议论之中，显示得最为清晰，同时又在他对于贞节问题所保持的沉默之中，显示得最为清晰。在他对于各种道德德行所作的列举（《君主论》，第 15 章）中，他将贞节的美德列在第七位，但是，他在随后的四个章节里谈到了第 15 章所列举的全部其他德行，却惟独没有提到贞节，甚至连具有贞节的表面外观的必要性都没有提到；因为他关于君主必须远离女人，特别是远离臣民的财产的说法，很难被视为对于贞节问题所作的分析；比较《君主论》第 17 章（53），第 18 章（56）及第 19 章（57），与该书此前那个章节组合部分的卷尾（即第 14 章卷尾）对于居骨上的操守德行所作的提及。关于君主应该远离属于他的臣民的女人的这个观念，比较《李维史论》第 3 篇第 6 章（341）及第 19 章（387）对于这个论题所保持的沉默，与第 1 篇第 37 章卷尾。在他列举阿庇乌斯·克劳狄所犯的错误的时候（《李维史论》，第 1 篇，第 40 章），他没有提及弗吉尼亚的被强奸事件。同时参看第 3 篇第 5 章对弗吉尼亚事件所作的处理。在第 3 篇第 6 章里，他使用了卢克雷蒂亚事件和弗吉尼亚事件，目的是要论证，女人曾经为国家带来过巨大的损害（参看李维：《罗马史》，第 1 篇，57.10）。马基雅维里对亚里士多德的明文提及，就出现在这个上下文背景下，而且仅仅出现在这个上下文背景下：初看上去，马基雅维里所同意的惟一的亚里士多德学说，似乎就是亚里士多德关于僭主暴君们应该在女人问题方面避免伤害他们的臣民的学说；但是，即使在这个学说方面，而且恰恰是在这个学说方面，他们之间也存在着一个微妙的分歧。参看本书上文第 257—258 页。《君主论》（特别见第 1 章）强调了君主国的攫取所凭借的各种物质材料与方式，并且将这些物质材料及方式，与君主国的结构及目的加以区分，而《君主论》的这个强调所依据的理由，可以在攫取行为的根本特征那里找到。

的动机之间，并不存在着本质意义上的区别。以罗马元老院为
270 典范楷模的优异统治集团，其所为之奉献的，并不是人们在原始的意义上所理解的那种共同福祉。这个统治集团，将共同利益与它自己的特殊利益等同看待，它精明敏锐，深谋远虑，意识到它自己的私利，只有在实行约束克制，抑止自己发号施令的欲望，向平民阶层作出审慎明智的让步的情况下，才能够得到最好的眷顾照拂。罗马元老院的德行，以及依附于元老院的那些个人的德行，与一位优异的君主的德行之间，并没有什么不同之处。如果说元老院的行为方式，不同于优异君主的行为方式的话，那么这里的全部原因，就仅仅在于共和政体与君主政体在结构方面的区别，而不在于道德方面的区别。共和国德行，要求公民们不怀有野心抱负，要求他们处于贫困状态，但是罗马贵族，却既受强烈的野心抱负所驱策，又受更为强烈的贪婪欲念所驱策；它在早期所经历过的贫寒处境，并非德行使然，甚至亦非法律使然，而是由当时的情势所造成的。使得罗马贵族对于平民尚且讲究人道精神的原因，一方面是他们对于平民以及对于潜在的僭主暴君所怀有的恐惧，另一方面，是他们的精明盘算，认识到以异族城邑作为代价，与平民实行联手合作的有利可图之处。平民出身的罗马护民官们，对于在贵族阶层中间保存或者恢复凝聚统一，具有利用价值：他们可以取代一个敌手所起的作用。曼利乌斯·托尔夸特斯作为共和国领袖的典范楷模，其行为方式与个人野心毫无关系，他在所有的情况下都表现出，他所珍视的只是共同福祉，但是，曼利乌斯·托尔夸特斯的行为方式如此严厉苛刻，固然对公众具有利用价值，然而驱策着他的力量，其实是他的自然天性；他的行动其实发自于一种欲望，就是希冀看到，他的天然欲念驱使他所发出的那些严厉命令，得到人们的

遵从。[100] 我们可以说，古典学说称之为贵族的那个阶层，其实是一个想像中的共和国；为人所知存在着的贵族，或者曾经存在过的贵族，其真实面目，其实是寡头统治集团。我们这样说，并不是要否认，一般而言，至少在城邑中，对于大多数民众来说，以及对于多数贵族来说，一个共和国，比任何君主国都具有更多的优越性。但是这种情况，并不具有普遍的真实性。

如果一个共和国中的贵族，对于民众压迫过甚的话，那么这个民众为了保护自己，就不如转而诉诸一个具备足够才智勇气的野心勃勃的个人，协助他去建立暴政、保存暴政。按照亚里士多德的说法，僭主暴君所获得的支持，来自民众，而不是来自贵 271
族士绅，这个事实其实是反对僭主暴政的论证依据；而按照马基雅维里的说法，这个事实，则构成了赞同僭主暴政的最强有力的论证依据，这是因为，与贵族阶层的终极目标相对比，民众的终极目标，具有更大的公平正当性质，或者按照马基雅维里字斟句酌、良工心苦所宁愿选择的措辞来说，民众的终极目标，更为体面大方，更为值得尊敬。共同福祉与大众的利益，看起来完全可能就是同一回事。自由国家可以通过暴力手段来建立，同样地，僭主暴政可以通过首肯允诺来建立。就暴政政权的行为准则而言，我们有必要记住，尽管大众的终极目标最为值得尊敬，大众自身却并非如此。他们不具备统治自己的能力或统治他人的能力。那些具有最正义目标的人们，最不具备保卫这个目标的能力；这个目标，缓和地说，必须由那些相对而言目标较为非正义的人们来保卫；所谓正义，是倚赖于非正义的。无论如何，共同福祉，都是凭借在大众的利益与贵族的利益之间，勉强维系一个

[100] 《李维史论》，第1篇，第3章，第37章（176、178），第40章（187），第46章（193）；第3篇，第22章（393–395）。比较第1篇第50章（201）与第3篇第11章

靠不住的脆弱平衡来构成的；任何时候，一俟这个脆弱的平衡态势不复存在，大众的利益就都要优先于少数人的利益，而这里所依据的原则，恰恰是共同福祉要优先于特殊利益或派系利益所依据的那同一个原则。毋庸赘言，所谓“为了达到目的，可以不择手段”的箴言，既适用于共和国的建立与维系，同样又适用于以这种方式加以论证辩护的僭主暴政的建立与维系；僭主暴君只要是为了维护他自己的安全，就业已拥有了充分的理由，去对贵族和他们的同类，实行分化瓦解、斩尽杀绝。斯巴达的克莱奥门尼斯之所以“策划阴谋反对他的祖国”，是因为他希冀帮助受到少数人侵害的大众；他作出安排，屠杀了他的所有对手；假如没有发生一个偶然事故的话，他本来是可以像莱格古士本人那样遐迩闻名的。如果我们说，暴君为了僭越篡权，必须使用欺诈手段，那么马基雅维里就会回答说，国王的楷模居鲁士和共和国的楷模罗马，扭转乾坤，一统天下，而他们所凭借的，则不是别的，恰恰就是此道。然而事实依然是，并非所有的僭主暴政，都能够经得住这种论证辩护。存在着两种情况，它们之间是有区别的。一种情况是，一个人，野心勃勃，握有武力，谋杀贵族，自立为民众之主，而这个民众，本来曾经是与那些贵族和谐相安的；另一种情况是，这同一个人，是在内战业已爆发之后，或者是在内战迫在眉睫之际，才显露峥嵘，出现在这个舞台上的。在后者这种情况下，这个人同样也是出于安全的考虑，被迫去对贵族实行分化瓦解，斩尽杀绝，去对普通民众的要求，予以应有的关注眷顾，他的全部行动，同样也是受私人野心所驱动的结果。至于
272 关于僭主暴政都是动荡不稳的政权的论点，则是与对于僭主暴政所作的一个专断任意的界定联系在一起的。塔奎尼乌斯·普里斯库斯和塞尔维乌斯·图利乌斯，都作为罗马国王而载入史册，尽管他们其实曾经都是僭越篡位者，或者都曾经通过极端手

段来夺取他们的王国。只要僭主暴君们成功地缔造了一个君主国，只要这个君主国所维系的存命以世纪计，那么后代就尽管难免伪善，却依然感恩戴德，将这些僭主暴君，当做君主而予以铭记。世间没有任何名字或称号，比"恺撒"更为荣耀辉煌，而事实上，恺撒则是罗马的第一个僭主暴君。他作为一个典型的僭主暴君，将他的权力扎根于那些后来为他的罹难遇害而复仇的普通民众之中。他之所以僭越篡权，确实是因为他受野心抱负所驱遣；但是我们同样可以有理由说，他出于正当的愤怒，使用武力所夺取的，其实正是背恩弃义的行为从他那里所剥夺的。尽管如此也罢，恰恰因为如此也罢，他都毕竟是第一位皇帝；他为其后的罗马君主政体，奠定了基础，为奥古斯都的稳定王朝和那些好的罗马皇帝们的黄金时代，铺垫了道路。诸如此类的考虑，诱使马基雅维里将"君主"与"僭主暴君"，当做同义词来交替使用，而不去顾及他所谈论的，是罪恶的暴君，还是没有罪恶的暴君。[98] 因此我们就有必要，对于罪恶的暴君与没有罪恶的暴君之间的界限，作出重新考察。罪恶的暴君缺乏机遇，仅仅这样说是不够的，因为假如真的没有机遇的话，他本来就根本不可能成为一个暴君。一个缺乏机遇的潜在暴君，由于缺乏机遇而没有能够最终成为暴君，这样的一个经典例证，可以在曼利乌斯·卡皮托利诺斯身上找到。曼利乌斯·卡皮托利诺斯心存芥蒂，妒忌

---

[98] 《君主论》，第7章(23—24)，第8章(27、29)，第9章(31、33)；《李维史论》，第1篇，第1章(94)，第2章(98)，第9章(121)，第10章(122—124)，第16章(137，139—140)，第25章卷尾，第26章，第29章(161)，第37章(177，178)，第40章(186、187)，第52章(204、205)；第2篇，第2章(235，236—237)，第13章；第3篇，第4章，第6章(354，355，356)，第8章(360)；意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第707页。参看亚里士多德：《政治学》，1297b1—10，1308b33—1309a9。参看霍布斯关于僭主暴政不过只是"不为人们所喜爱的"君主政体而已的论断(《利维坦》，第19章)。参看本书上文第260页。

与他同时代最为审慎的罗马军事酋领卡米卢斯所赢得的尊严与荣耀，他受这个妒忌所诱使驱遣，因而密谋策划，力图成为僭主暴君；他确信他自己与卡米卢斯相比并不逊色。可见他其实知道，他并不是罗马的第一号人物。马基雅维里在他的第二个说法中，追溯曼利乌斯·卡皮托利诺斯反对祖国阴谋失败的原因，归咎到"要么是妒忌，要么是他的邪恶天性"；妒忌是否能够构成充分的解释，已经不再具有确定的把握，曼利乌斯·卡皮托利诺斯的妒忌，并不是邪恶天性的标志迹象；妒忌本身，只是一种激情，这种激情在某些条件情势之下，必然在所有的人们身上产生，而对于那些条件情势，他们是并不负有责任的。在他的最后一个说法中，马基雅维里将曼利乌斯·卡皮托利诺斯的妒忌，视为他所采取的行动的根源，这个妒忌蒙蔽了他的头脑才智，使得他不去考察一下，当时业已具备的质料，是否允许他去建立暴政；看起来，他的"邪恶天性"，似乎是由一种激情过度强大的力量所构成的，这种激情超过任何其它因素，驱策人们去采取正确的行动，因为事实已经证明，妒忌的根源，在于对尊严荣耀的珍爱；但是他对尊严荣耀的珍爱，其强烈的程度，超过了他的理解
273 领悟能力；他的邪恶天性，是由他对于理解领悟能力的缺乏所构成的；他"充分具备所有的德行才干，并且曾经在公共场合与私下场合，作出过不胜枚举的可嘉业绩"，但是他缺乏审慎的德行，这个审慎德行使得一个人看到，我们在一个腐蚀腐化的城邦里追求尊严荣耀所凭借的途径，必须与我们在一个仍然奉行共和政体生活方式的城邦里追求尊严荣耀所凭借的途径，有所不同；与卡米卢斯相反，曼利乌斯·卡皮托利诺斯作出了坏的选择，他表现出一种自然倾向，这种自然倾向与当时的时代特征，抵触冲突；假如他是处在一个腐蚀腐化的城邦里的话，他本来是可能成为一个超群绝伦、名留青史的人物的。他所犯的错误、与法比乌

斯·马克西穆斯所犯的错误之间，并没有根本意义上的区别，法比乌斯·马克西穆斯试图继续推行一个谨慎的战略，而在当时的条件情势之下，业已可能采用一个勇敢大胆的战略，因而业已有必要采用一个勇敢大胆的战略了。马基雅维里从而得出结论认为，一个共和国的公民们，无论从事促进自由的事业，还是从事促进暴政的事业，都必须对于当时业已具备的物质材料，加以斟酌考虑：他提供的建议所带有的中立性质，与这个问题在道德方面所带有的中立性质彼此呼应，就是说，与如何追求尊严荣耀或如何进行“攫取”的这个问题在道德方面所带有的中立性质彼此呼应。[105] 一个罪恶的暴君，虽然并不缺乏机遇，然而却缺乏正当的理由，仅仅这样说，同样也是不够的，因为如果如此规模的机遇确实存在的话，那么正当的理由，就也不会不接踵而至。一个具备超群禀赋的潜在暴君，可能会不无道理地盘算，他可以先策划阴谋颠覆共和国，事成之后，他遂能够抗击异族敌人，保卫城邦或保卫国家，同时以远远超过他的任何竞争对手的方式，来眷顾照拂多数民众的福祉；而在他业已取得成功之后，人们就将无从判断，共和国的领袖们处在同样的地位，其实能不能取得同样卓越的成就。这样一来，在一个大公无私的共和国奠基者与一个自私自利的暴政奠基者之间，就不复存在任何本质意义上的区别：二者都必须伤天害理，二者同时也都必须扶贫济弱。至于他们所怀有的动机用意之间的区别，我们则可以采纳亚里士多德的说法来指出，动机用意，是隐秘莫测的。归根结底，深谋远虑的爱国主义与深谋远虑的一己之私，毕竟将会导致相同的结

---

[105] 《李维史论》，第1篇，第8章(116)，第24章(154)；第3篇，第8章(360—362)。参看第1篇，“前言”卷首；第2篇，第2章(237—238)，第33章(325)；第3篇，第9章。

果。换句话说，无论我们的出发点是正义的前提还是非正义的前提，我们都将会得出相同的结论：为了达到目的起见，正义必须利用非正义，非正义必须利用正义；在正义与非正义之间实行审慎明智的变通合成，在正义与非正义之间奉行某个折衷道路，对于两者来说，都是必要的做法。

无论这意味着什么，僭主暴君都与任何其他新的君主一样，必须将他臣民们武装起来。然而，他不可能去武装他的所有臣民。因此，他只要去使得他所已经武装了的那些人获得好处，就
274 已经足够了。换句话说，正如暴君利用贵族与民众之间的分裂来僭越篡权一样，他也凭借在民众内部制造分裂，运用分而治之的手段，来使得自己持续地掌握权力。在一些情势之下，他并不需要凭空制造出这样一个分裂局面；他可以去武装农民，武装一个也许是遭受残酷压榨的农民阶层，从而利用这个农民阶层的协助，对于城镇居民实行压制。鉴于他的首要职责，是保卫他自己，保卫他的王位，因此，他就可能将不得不从一个曾经被压迫的毗邻民族那里，来谋求对他的支持，在这样做的时候，他就也可能将不得不从雇佣军那里来寻求支持，他对于这些雇佣军的可靠效忠所能够寄予的信赖，大于他对于那个确实曾经协助他掌握了权力的民众所能够寄予的信赖，这个民众对于一种共和国的自由生活，在记忆中萦怀牵挂，因而见异思迁，三心二意，他们不具备应有的机智才干，来对这种共和国的自由生活加以保持维系，因此，他们就不配享有这种自由生活。一个政体构制，可能是以一种士兵集团的等级体制为基础的，在这种政体构制之下，完全没有必要对于民众的利益，予以任何顾及考虑，这一点，可以在罗马诸皇帝、土耳其人以及土耳其苏丹的那些案例那里得到佐证：塞普丁摩斯·塞威勒斯这个皇帝，为了迎合士兵们的要求，压制民众，无所不至，然而他却"永远高高在上，发号施

令，作威作福"，他却"人人敬仰"，享有"极高的威望声誉"。归根结底，士兵们对民众的所作所为，与民众只要在可能的情况下对域外异族的所作所为，其实是半斤八两，并无不同。我们可以将马基雅维里的论证概述如下。两者必居其一：我们要么对共和国所赖以采取行动的那些原则发出质疑，而如果这样做，我们就只能得出想像中的共和国的那种结论；我们抑或对那些原则全盘接受，而如果这样做，我们就将无法去对暴政从根本上作出谴责。舍此任何其它思路，都将无法解释一个事实，那就是，马基雅维里为僭主暴君出谋划策，其欣然乐意、呕心沥血的程度，丝毫也不亚于他为共和国出谋划策。让我们再列举一个例证，觊觎成为僭主暴君的阿庇乌斯·克劳狄，生性鲁莽、毫无审慎，忽而宛如民众的盟友，忽而宛如民众的敌人，由于这种行为，他尚不及得到新的朋友，就已经失去了以前的朋友；而他其实所应该做的，是在从谦卑仁慈转换到傲慢残忍的时候，按部就班，有条不紊，分阶段地稳健实施。[99] 毋庸置言的是，这个建议，如同其它类似的忠告建议一样，对于共同福祉，完全无动于衷，完全束之高阁。

如果马基雅维里能够仅仅着眼于安全的考虑或尊严荣耀的考虑，来为实际上在位的或潜在的僭主暴君出谋划策、提供建议的话，那么他就没有理由，不应该将具有同样性质的忠告建议，同时也提供给那些除了臣民或私人公民的身份地位以外别无他求的人们，或者提供给所有那些着眼于他们的私利来采取行动的人们。他在《李维史论》第 3 篇第 1 章结束时作出说明，第 3 篇所将要处理的，是"具体的人们"的行为，而尤其不是政治社会 275

[99] 《君主论》，第 19 章(61—66)，第 20 章(67)；《李维史论》，第 1 篇，第 40 章(187)、第 41 章。

的行为，而且，就罗马的国王们而言，他所要探讨的，将仅仅是那些国王为了他们的个人私利所做的事。他是从罗马自由之父朱尼纽斯·布鲁图斯那里着手，来开始这个分析的。布鲁图斯所采取的行动，是否同样也是从他的个人私利出发的？按照马基雅维里的说法，李维是通过描述布鲁图斯如何希冀维系安全，如何企冀在一个国王的残暴统治之下保存他所继承的权力，来对布鲁图斯貌似愚蠢的特征，作出解释说明的。然而马基雅维里认为，布鲁图斯按照他的方式采取行动，同时也受驱策于他要解救他的祖国的愿望。这样，马基雅维里就是在宣称，他笔下的布鲁图斯，比李维笔下的布鲁图斯更加具有献身公众利益的精神。确定无疑的是，李维笔下的布鲁图斯，曾经蓄意采取过一个行动，这个行动，根据对于一个神谕启示所作的看起来似乎有理由的诠释，本来是可能使他真的成为罗马的国王的。罗马共和国之父，事实上可能怀有黄袍加身、君临天下的欲念吗？马基雅维里自己在几页以后也注意到，黄袍加身、君临天下的欲念，是一种极为强烈诱人的欲念，严格地说，这甚至也会使得那些绝无可能成为国王的人们，怦然心动，为之神往。马基雅维里首先借助李维的权威，提出了甚至连最著名的爱国者也怀有利己动机的这个问题，然后就从布鲁图斯的行为着手分析，推断出如下的结论：一个君主的敌人，应该与这位君主，保持熟稔的关系，因为这样做，可以使得他的处境安全无恙，使他能够享受舒适惬意的宫廷生活。隐忍善良的索德里尼，不懂得如何去效仿布鲁图斯，结果他"一败涂地，同时葬送了他的祖国、他的权力、他的声誉"；马基雅维里对于索德里尼的个人损失，至少作出了与他对于索德里尼的祖国的公共损失所作的同样着重的强调。随后他用了两章的篇幅（《李维史论》，第3篇，第4—5章），对罗马的最后一位国王加以专门分析；他在这里并没有明言探讨这些国王在他们

的个人私利方面，如何明智地采取行动或者如何愚蠢地采取行动，他在这里甚至提到了诸如（科林斯的）提莫莱昂和（西锡安的）亚拉图这样具有献身公益精神的君主，然而我们却绝对不能忘记，这些章节所分析的论题，其实是关于个人私利的论题。紧随其后关于阴谋问题的那个章节，意在既对君主发出警告，同时又对私人发出警告：从事阴谋活动，既对这种活动的目标即君主们来说是危险的，同时又对图谋杀害君主们的私人来说也是危险的。看起来，杀掉一个君主，似乎并不困难，但是，杀掉一个君主而自己又能安全脱身幸存，却是极端困难的事；马基雅维里所首先关注的，是就阴谋者保全自身安全的问题，向他们提供忠告 276
建议。接下去，他本着同样的精神，既去教导公民们应该如何在腐蚀腐化的城邦里追逐荣耀声誉，同时又去教导公民们应该如何在未曾腐蚀腐化的城邦里追逐荣耀声誉。他在这个上下文关系之下向军事酋领们传授关于战略战术的重要规则的时候，将我们的注意力，引导到一个事实上去，就是，他在这样做的时候，其实是在指点他们，他们每个人，都可以如何为他们个人谋取尊严荣耀。他特别刻意揭示出，一个将领，如何能够在战败之后，依然为自己谋取尊严荣耀：这位将领可以分辩证明，损兵折将，丧师辱国，并不是他的过错。在对严厉苛刻的酋领与温和宽厚的酋领作出对照的时候，他处心积虑，刻意作出区分，一方面，是这些个性素质对祖国的命运所产生的影响，另一方面，是这些个性素质对个人命运所产生的影响；他对于公共利益与私人利益，予以一视同仁的平等待遇。卡米卢斯的同僚们，处在一个危难的情势时刻，出于解救祖国的考虑，将最高统帅权，让给了卡米卢斯；卡米卢斯的每个同僚，都看到他自身所带有的危险性，因此遏止延缓了他的野心膨胀，抑制了他的妒忌，并且急切地去服从一个他们确信能够以自己的德行来挽救他们的人。一个人提

供忠告建议，如何采取有益于共同福祉的措施，而在这样做的时候，他遂可能将他自己，暴露在严重的危害面前；所以，马基雅维里所考虑的问题，在于一个人履行公共职责，如何能够与他的个人安全彼此调和一致；一个幕府策士，应该避免贸然出头，不宜在一个大胆密谋的幕后，充当绝无仅有的和积极热切的推动者，这样，他所赢得的荣耀，诚然将会稍许减色，但是他的安全，却将更有保障；另一方面，如果由于他奉行的谨慎序列步骤，他的忠告建议没有得到采纳，而灾祸随之而至的话，那么，他就将可以从中渔利，获得“巨大的声誉荣耀；尽管落在你的城邦或你的君王头上的飞灾横祸所带来的荣耀，很难令人愉快惬意，然而它依然不是无足轻重、微不足道的”。[19] 涉及个人私利的忠告建议，只是在《李维史论》第3篇里，方才变得直截了当，无所讳言，然而与此同时，在马基雅维里这部著作的其它部分中，这些忠告建议，却也并不是真的没有出现过。感恩戴德这种德行，既是责任义务所要求的，同样又产生于深思熟虑的谋划盘算，而在《李维史论》分析感恩戴德这个问题的那个部分的中心，他提出一个问题，即如果一个君主，并不亲自统领他的军队，而是派遣一位将领去代替他指挥军队，那么，他对于感恩戴德与忘恩负义，应该如何去恰当地加以运用。他的谏诫忠告，不是写给君主看的，而是写给那位军事将领看的，因为任何一个君主，都无须旁人谏诫就自然懂得，在这种情势下，他应该如何行动。在某些特定的条件情势之下，军事首领应该“不留余地，去彻头彻尾地为害作恶”，即应该由于预计中君主的忘恩负义而去发动反叛，以此来

---

[19] 《李维史论》，第3篇，第2章、第3章(334)，第6章(338、340、346—347、352、354、356)，第8章(361—362)，第9章(363)，第11章卷尾，第22章(392)，第23章卷首，第30章(408—409)、第34章(419—420)，第35章，第42章。参看李维：《罗马史》，第1篇，56.7—12

惩罚这个君主，也就是说，应该去采取行动，这个行动以其勇敢大胆，以其宏伟规模，只可能是荣耀体面的行动。马基雅维里在这里，并没有将他提供忠告建议的对象，局限在业已图谋、希冀 277
成为僭主暴君的一个人身上，他所做的，其实是将僭越篡权，成为暴君的念头，提供给一个此前心无邪念的人。他在该章标题中作出允诺，他同时也将分析探讨，一个共和国的公民，为了不受他的祖国忘恩负义之害，应该采取何种行动；他并没有履行这个允诺，因为他在此前一章里已经说过，恺撒将忘恩负义的行为从他那里剥夺的东西夺取回来，所凭借的手段，是使用武力。马基雅维里与听命于君主政体或共和国政体的那个浑然无邪的军事首领之间的关系，等同于罗马十大执政官覆灭之后那两位体面正派的罗马贵族与罗马平民之间的关系。马基雅维里甚至从这里走得更远。彼埃罗·索德里尼是这样的一个人，他以仁慈善良、人道精神、谦卑恭顺、隐忍练达而与众不同，他是佛罗伦萨自由生活的官方捍卫者，而他所具有的“风格”，是偏袒眷顾普通民众的风格；彼埃罗的敌人们（马基雅维里在这个上下文背景下，不厌其烦地使用“彼埃罗”这个称呼），犯了没有采用相同风格的错误；而初看上去，彼埃罗则似乎犯了没有采用他的敌人们的风格的错误，这个风格所意味着的，是去偏袒美第奇家族，从而去出卖祖国的自由。马基雅维里将他自己推进到极端的边缘，几乎是在彼埃罗身后向他建议，他应该触犯一个骇人听闻的叛国罪行。尽管如此，他依然“宽恕”了彼埃罗的没有触犯这个叛国罪行，而之所以如此斟酌考虑则在于，假如彼埃罗真的去偏袒美第奇家族的话，他就会丧失他的好的声誉，而他由于坚持他的忠诚立场所失去的，则仅仅是他的声誉本身，外加他的权力与他的祖国。但是由于某个原因，这个斟酌考虑有欠充分全面，而在这里的上下文关系之中，甚至连马基雅维里都毛骨悚然，不寒而

栗，不敢把这个原因，直截了当，明言道出。他接下去说，彼埃罗其实是不可能以一种“人不知鬼不觉、一举一蹴而就”的方式，来完成从偏袒普通民众到偏袒美第奇家族的转换的。由此可见，他之所以对于索德里尼没有背叛祖国的倚重信赖予以宽恕谅解，其实是出于一个考虑，即这个背叛行为，在当时的情势之下，其实是不可能诉诸实行的。他得出结论认为，如果一个行动方针，它所带有的危险超过它所带来的好处的话，那么我们就不应该选择这个行动方针。我们在《君主论》中读到，一个君主的侍臣，在任何情况下，都绝对不应该考虑他自己，他应该只考虑君主的利益；君主的侍臣，必须具备善。但是，鉴于人们都是坏的，因此君主所必须做的，就是通过赋予他的侍臣以荣誉，通过使得他的侍臣富有，来将他的侍臣，造就成为好人，并且保持这种好的状态。如果侍臣可以放心无虞，他的君主在挂念着他的利益的话，那么他自己就没有必要去牵挂他的利益了。然而山外有山，天外有天，荣誉与财富，是没有止境的。所以，君主就绝对不
278 能掉以轻心，必须密切监视他的侍臣。如果他具备为此所需要的精明才智的话，如果他能够夙夜匪懈、纤悉无遗的话，那么侍臣就将永远都会是善的侍臣了。[58]

现在，让我们对于从无私奉献的爱国主义到恶贯满盈的僭主暴政的转换思路，作出概括的审视陈述。以早期罗马共和国

[58] 《李维史论》，第1篇，第29章(161)，第30章，第52章；第2篇，第28章(313)；《君主论》，第22章，第23章(76)。分析索德里尼从献身自由转而献身美第奇家族的可能性的那章（第1篇，第52章），等距离地位于《李维史论》的两个章节之间的中心位置，这两章都是以“我确信”的字样开始的（第1篇第18章与第2篇第26章）。第1篇第52章，是全书通篇中“彼埃罗”这个称呼密集出现的惟一章节，而如果我们就这个事实深入思考一下的话，我们就会领悟到，我们有理由将该章界定为《李维史论》的最重要一章。这个思考，特别要求我们对于第1篇第9章预先持有充分的理解。参看本书上文第103—104页，第263页。

为典型特征的那种共和国，之所以是最好的政体构制，是因为它在履行着政治社会的自然功能。人类最初，与兽类状同，他们为了逃避那种弱肉强食、自生自灭的不安全处境，遂建立政治生活；政治社会的功能，就是赋予人们以安全。所谓安全，为政治社会的全部潜在成员所均等企盼，只有在他们全体共同组成联盟的情况下，它才有可能实现；只有人人参与其中，安全才可能为人所享有，由此可见，安全构成了一个共同福祉。政治社会履行这个自然功能所凭借的，是政治权力，而政治权力，则对它按照初衷为之建立的那个安全本身，往往倾向于构成威胁。为了避免这个危险起见，大多数人必须以与他们的能力相称的比例，来分享公共权力。但是，如果人们没有针对他们的潜在敌人占有优势的话，他们就不可能对于他们的安全，感到有把握放心。而且，一俟他们拥有了安全，他们必然立即就会不满足于仅仅拥有这个安全；他们对之就不再持有正确的估价；他们将它置于次要地位，从属于在财富与荣耀方面对他人所占有的优势。仅仅每时每刻都保持警觉状态，周期性地返回到立国初期的局面，即周期性的恐怖状态，尚且是不够的。社会如果不是处在战争的威胁之下，就无法维持凝聚统一，而战争威胁，如果不是周期性地导致战争本身的爆发，就也将会很快地失去它所具有的这种健康有益的作用。无论如何，战争毕竟会造成对于战败者的压制胁迫，即便这个压制胁迫局面，并不是发生在一个国家社会的内部，在那里，某些成员希冀称王称霸，欺压他们的同胞。[119] 所以压制胁迫，或者说非正义，遂与政治社会同步发生。罪恶的僭主暴政，就是以极端程度的压制胁迫为其特征的国家。由此可

---

[119] 《李维史论》，第 1 篇，第 1 章(95)，第 2 章(98)，第 6 章(112)，第 16 章(138)，第 37 章卷首，第 46 章；第 3 篇，第 16 章(381)

见，在最好的共和国与最坏的僭主暴政之间，就决定性的意义而言，仅仅存在着程度上的区别。这个程度上的区别，在实践方面带有至高无上的重要意义，马基雅维里对于这一点，透彻洞悉，鞭辟入里，没有任何人能够望其项背。然而程度上的区别，与根本性质上的区别，毕竟不是同一回事。我们可以使用两个办法，来对抗马基雅维里的论证，我们要么可以诉诸一个更高的原则，来为正当体面的社会所实行的压制胁迫提出辩护依据，同时对僭主暴政所实行的压制胁迫予以谴责，我们抑或可以列举实证，来说明业已废除了压制胁迫的政治社会，在现实中是存在的。在任何地方，如果不存在有效的执法手段，对每个人的生命、自由、财产以及尊严，加以均等保障的话，那么压制胁迫的状态就会存在，这条均等保护的法则，只对于一种人是例外，这种人经
279 由公正的法庭判决有罪，侵犯了任何他人或所有人的生命、自由、财产或者尊严。但是，如果在财富方面极端严重的不平等状态，造成穷人对富人的极端严重的倚赖的话，那么在这些地方，压制胁迫的状态就也有可能存在。

压制胁迫状态，之所以与社会同步发生，之所以与人类同步发生，是因为人按照自然天性，不可能不去实行压制胁迫，换句话说，是因为人们都是坏人。人类按照自然天性，妒忌怨恨，野心勃勃，疑神疑鬼，恩将仇报，贪婪无厌，掠夺成性。只有借助于必然性的力量，特别是只有借助于他人所施加的强制手段，因此尤其是只有借助于法律手段，人们才会成为好人。伤天害理，为非作歹，其实是解除枷锁、不受约束的题中应有之意。为了使人成为好人起见，需要对他施以暴力处理，因为善与他骨子里所固有的自然天性，根本上抵触冲突。人类依据自然天性就是坏人，如果按照霍布斯的话来说，这个说法并非亵慢不敬的话，那么我们就不能不这样承认。无论如何，人们至少并不具备趋向善的

自然倾向。他们与其说倾向于善，毋宁说更为倾向于邪恶，所以他们腐蚀腐化起来，比他们之抵御腐蚀腐化，更为轻易便当。然而，鉴于他们还是可以被造就成为好人的，因此他们的邪恶，尚且不到不堪造就的地步；他们所患的疾病，尚且不致不可救药。只有在极为罕见的情况下，他们才懂得如何将他们的邪恶，推到病入膏肓、疾不可为的极端。这其实是由于一个事实，即他们没有那个胆量，去不留余地、彻头彻尾地为害作恶，或者说，是由于他们是卑微猥琐的一群；他们既在善的方面，胆怯懦弱、心猿意马，同时又在邪恶的方面，胆怯懦弱，心猿意马，他们冥顽不灵，呆头呆脑。尽管如此，这幅图画却并不适用于所有的人。因此我们就必须说，大多数的人们，按照自然天性都是坏人，我们抑或也可以说，世间存在着形形色色的不同种类的邪恶，它们属于形形色色的不同种类的人们。然而即便如此，却依然尚且不够。马基雅维里不同意一些人的看法，这些人诉诸人们的邪恶自然天性，来解释他们的邪恶行为：与其说人们按照自然天性，就是坏的或者就是好的，毋宁说人们按照自然天性，就是顺从可塑的；所谓善恶，不是自然天性中固有的品质，而是习俗的后天教化的结果。[20] 我们已经看到，马基雅维里在抨击所谓“折衷道路”的时候，他事实上所抨击的，其实只是某个特定类型的折衷道路，然而他对于字面意义上的折衷道路本身所作的抨击，却依然传达出一个主张，这个主张，与对于字面意义上的折衷道路本身所作的否定，并不完全是同一回事。与此相类似的是，马基雅

20 《君主论》，第 15 章(49)，第 17 章(53)，第 18 章(55—57)；《李维史论》，第 1 篇，“前言”卷首，第 3 章，第 9 章(120)，第 26—27 章，第 29 章(160—161)，第 35 章(174)，第 37 章卷首，第 40 章(188)，第 42 章，第 47—48 章，第 57 章，第 58 章(217—219，221)；第 2 篇，“前言”(229)；第 3 篇，第 12 章(371)，第 29 章。参看霍布斯：《论公民》，“前言”。见本书上文第 249 页。

维里在提出人类按照自然天性就是坏人的时候，他并不是仅仅在说明，人类按照自然天性，不可能趋向于善，或者并不是仅仅在说明，大多数的人们，或者粗陋的下层民众，都是令人鄙夷不齿的。关于人类按照自然天性都是坏人的断言，其涵义主要在于说，人类按照自然天性，都是利己自私的，或者都仅仅被自怜自爱所驱策。符合自然的惟一的善，在于个人私利。既然如此，
280 那么仅仅由于人们自私自利，就将他们称为坏人，这样做就是荒谬的了。甚至连那些清廉奉公，无私忘我，以共同福祉为己任的人，驱策他们如此特立独行、有为有守的，同样也是他们所特有的素质，同样也是他们希冀看到自己被人们所服从，或者看到自己被人们所赞颂，或者通过取悦满足他人而使得自己获得喜悦和满足的那种自然欲望。卡米卢斯一直身居共和国高位，特别以公众利益为念，而他之所以如此，则看起来是因为他觊觎使得自己能与最高的神并驾齐驱，平起平坐。人的自私自利，只有在无视群居共处的需要的情况下，才是坏的品质；一旦纳入这个共处构架，它就可以转化为善；但是它永远都不脱旧巢，仍然还是自私自利。人们按照自然天性，不可能趋向善，由于同样的原因，他们按照自然天性，也不可能趋向于社会。人按照自然，并不具有某个终极目标，就是说，他并不带有一个自然倾向，能够使得他所特有的那个自然天性，臻于尽善尽美，即能够使得他作为理性动物与社会动物的那个自然天性，臻于尽善尽美。人并非按照自然就是一种理性动物与社会动物。人们按照自然，确实需要互相交往，互相支持，但是有过之而无不及的是，他们按照自然，同样也互相敌对，互相冲突；我们无法断言，这两个相反的必然性，其中的一个比另外一个更为符合自然。马基雅维里在采用波利比乌关于政治社会的起源所作的描述的时候，不仅将波利比乌对于人类理性的自然禀赋的提及，予以省略，甚至连

波利比乌对于男女结合、繁衍后代的极为简短的提及，也予以省略，更不要说如下的事实了，那就是，在这个上下文关系中，波利比乌所谈论的是“自然”，而马基雅维里所谈论的，则是“偶然机遇”。马基雅维里偶尔也谈到臣民们对他们的君主所怀有的“自然感情依恋”，他并不否认，父母对子女，子女对父母，都怀有符合自然的感情依恋；但是他断言，子女对他们父母的财产所怀有的自然感情依恋，其强烈程度，丝毫也不亚于他们对父母本人所怀有的自然感情依恋，他还声称，母亲的复仇欲望，可能会比她所怀有的母性之爱更为强烈。对于人类本身所怀有的各种各样的自然感情依恋，与对于财富与荣耀所怀有的各种各样的自然感情依恋相比，或者与对于人所怀有的自然敌意相比，就其身份地位而言，并没有任何不同之处；它们处于同等地位，都属于激情，都属于自恋自爱的激情。[62]

按照自然，每一个人所关心的，都仅仅只是他自己的福祉，都仅仅只是他的自我保存，他的安全，他的舒适，他的欢娱，他的声誉，他的尊严，他的荣耀，然而与此同时，对于他自己的福祉所似乎赖以存在的那个他所从属的社会的福祉，他也必须有所顾及，有所萦怀为念。一个社会，如果最为适宜于绝大多数民众的 281
福祉，同时又最为适宜于贵族阶层的福祉，那么它就是一个好的共和国。我们应该致力于共同福祉，尽管导致这个要求的那个理念思路，是从利己自私的前提出发的，然而这个理念思路，却

[62] 《君主论》，第2章(6)、第9章(32)，第10章(35)，第17章(53)，第20章(69)；《李维史论》，第1篇，第2章(98)，第37章(175)，第57章卷尾；第3篇，第6章(354)，第12章(371)，第23章，第30章(409)，第34章，第43章(435)。参看波利比乌《通史》，第6卷，6.2—4。马基雅维里在复述再现李维的《罗马史》第2篇44.7时，用意大利文的“罗马国家”，取代了拉丁文的“罗马国家”(《李维史论》，第2篇，第25章卷首)。参看本书正文第270页。

不如各种激情那么强大有力。人们为了遵从这个理念思路所得出的结论，还需要从进一步的利己动机那里，得到刺激诱导。因此政治艺术的任务，就在于对各种激情加以诱导，甚至对各种恶毒的癖性加以诱导，使得它们无法得到满足，除非这种满足，同时也对共同福祉有所贡献，甚至同时也直接地为共同福祉服务。脱胎换骨，痛改初衷，是完全没有必要的。所需要的是一种制度构制，它使得危害共同福祉的行为，成为绝对无利可图的行为，它并且使用各种方式，对于有益于共同福祉的行为，予以嘉奖。可见，私利与公益之间的连接环节，就在于惩罚与奖励，换句话说，就在于对政府的恐惧与对政府的喜爱。在一定的程度上，政府必须试图通过付出一个代价，即通过采取慷慨宽宏的行动，采取仁慈温和的行动，来赢得被统治者的爱戴；这种爱戴，与感念的责任彼此吻合；但是责任所带来的约束义务，被人感受为一种负担，这样，每当它在负有责任的一方，制约限制了个人私利的时候，它就会被人违犯无视。因此，政府在必须避免激起憎恨的同时，也必须对于维系自己的面目可怖，令人生畏，至少予以同等的悉心注意。将被人爱戴与被人惧怕，悉心经营，集于一身，达到浑然无瑕的程度，是不可能做到的，但是背离这条"折衷道路"，也可以是无关紧要、无关宏旨的，条件是统治者们，都是具备德行的志士仁人，对朋友和善，对敌人凶恶。政治艺术的任务，不仅在于使得最为具备德行才干的人物，能够委以重任，而且最重要的，也在于确保他们在身居高位期间，能够君子自重，守正不挠。罗马人做到前者，所凭借的途径，是以优异品第而不是以出身门第或财富来选用人才，是对自由选举加以审慎明智的照管处理。他们做到后者，所凭借的途径，是发明出一套做法，对执政官们的履行公职，既实行不伤感情的牵制监督，同时又不去打击窒息执政官们的主动施展精神。他们所首当其冲、

最为倚重的，是领袖集团对于尊严荣耀所怀有的极度珍爱。他们作出判断，对于尊严荣耀的珍视，足以构成“制约与规范”，使 282
得一位军事将领善司其职，他们从而确保、攻城略地，决胜千里，荣誉“完全归功于他”。渴望尊严荣耀的欲望，渴望永恒的尊严荣耀的欲望，将人解脱出来，不再牵挂生命财产，不再恋栈那些为了共同福祉的缘故所必须予以牺牲的蝇头微利；而另一方面，尊严荣耀本身，则已经构成了一个人的自身福祉。由此可见，这个全部政治学说，就可以被表述为，甚至就应该被恰如其分地表述为对于人们所提供的忠告建议，提示他们可以如何为他们自己，攫取最高的尊严荣耀。马基雅维里撰写他的两部著作，用意在于让人们对之直接加以实际上的审慎应用，而不在于为审慎的美德奠定坚实可靠的根基，而在这个程度上而言，这两部书的广义目的在于揭示说明，我们有必要将统治者的利己私欲与被统治者的利己私欲，作为政治生活的惟一自然基础，来加以认真的盘算考虑，因此我们所需要信赖倚重的，不是人们的良好意愿，也不是雇佣军、城堡要塞、金钱，或者偶然机遇，而是我们自己的德行才干（如果我们具备的话），这种德行才干，就是一种能力，这种能力致使我们为我们自己，攫取最高的尊严荣耀，因而也致使我们为我们的国家，攫取能够使得它强大、繁荣，以及获得被人尊敬的一切。在万不得已、别无选择、不能不去危害他人的情势之下，明智的统治者，以他们自己的利益来驱策他们的行动，他们将会去谋取被统治者的合作，而被统治者，则半斤八两，相差无几，同样也以他们自己的利益来驱策他们的行动。鉴于大众永远都无法像伟人们那样，去攫取永恒的尊严荣耀，因此，他们就必须被加以诱导，使之付出最为沉重的牺牲，而做到这一点所凭借的手段，则是在他们的心中，审慎明智地悉心滋育，培

养出对于另外一种永恒存在所怀有的信念。[92]

马基雅维里分析君主国问题的著作与他分析共和国问题的著作,都是以共和政体的原则来撰写的;关于共和国的那部书所表达的对共和国的称许,在这两部书的任何一部里,都从来没有从对君主国的称许那里,受到抗衡挑战。更为引人注目、令人瞠目的,是马基雅维里既以共和国的导师与鼓吹者的面目出现、同时又以僭主暴君们的导师与鼓吹者的面目出现时所表现出的那种不食人间烟火的超然姿态。一个人,如果始终在善恶之间,左右逢源,如果在使得我们获益的同时,也以同样的行动,使得我们最凶恶的死敌获益,那么,我们怎么能够去尊重他呢?我们之所以将马基雅维里的超然姿态或中立立场,称为不食人间烟火,是因为正如他自己所说的,任何时候,只要出现牵涉人们自身的分歧,人们都会表明立场,支持其中的一方。即使有人不为名利所动,因而试图允执其中、超然物外,别人也不会允许他这样做。马基雅维里所表现出的中立立场,抑或能否从这种不忮不求、不为所动的角度来得到解释?他苦心孤诣,写作《君主论》,是为了找到那种伯乐相马的知音,为其所用。在《李维史论》中,他将自
283 己的用心,披露得更为清楚一些。他之所以写作《李维史论》,是因为他被"那种自然期愿欲望"所驱策,这种自然期愿欲望,"(在他内心)萦怀激荡已久,要不顾任何其它杂念,去做那些(他)确信将会为人人带来共同裨益的事"。马基雅维里将他所责无旁贷、为之全力以赴的裨益,既带给了共和国,同时也带给了僭主

[92] 《君主论》,第17章(53);《李维史论》,第1篇,第7章(115)、第20章、第29章(159—160)、第30章(163—164)、第35—36章、第40章(188)、第43章、第45章卷尾、第48章、第60章(224);第2篇、第2章(235—236,239)、第24章(301,303),第33章(325);第3篇、第10章卷首、第15章(379),第21章(390)、第28章。比较第3篇第28章与第1篇第9章。

暴君们。这个裨益之所以是共同的裨益，是因为同样的这些忠告建议，或行动法则，或事物因果法则，都以均等的方式，既有益于共和国，同时又有益于僭主暴君。譬如，我们既然学到，何种行为是有益于共和国的行为，同时就也学到了何种行为是有助于毁灭共和国的行为。如果共和国所希冀实现的那种共同福祉，并不是严格意义上的共同福祉的话，那么，马基雅维里在共和国与僭主暴君之间的冲突中所采取的中立立场，就是有理由予以辩护的中立立场：对于所有的人们来说都不加限定条件地绝对构成共同福祉的惟一的善，就在于真理，特别是就在于涉及人与社会问题的真理。看起来，关于这个真理的知识，与无条件地绝对赞同共和国，反对僭主暴政，无法和谐相容，而之所以会是如此，并不是因为所谓“价值判断”不属于理性判断，而恰恰是因为这种判断，就是理性判断：我们能够为共和国找到强有力的论证依据，而与此同时，我们同样也能够为僭主暴政，找到一个人们所无法完全置之不顾的论证依据。我们已经看到，马基雅维里对“折衷道路”所作的表面上的否定，事实上在主张的，其实是一种有所选择、有所区别对待的不偏不倚态度，因此我们就可以将这个主张所推荐的立场，称为一种最高形式的中立立场。根据这种立场，他并不认为，使用理念捍卫任何观点，特别是捍卫赞同共和国的观点和捍卫赞同僭主暴政的观点，会构成任何瑕疵缺陷。尽管如此，这个困难却依然存在着。马基雅维里宣称，他在向所有的人们传播他所业已发现的新的体制和秩序的时候，是在置身事外，一视同仁，为每个人的共同利益服务。然而，正如他所指出的，这些新的体制和秩序，无法使得那些旧的体制和秩序的既得利益者们获得裨益。有两个办法，可以解决这个困难。我们要么必须说，旧的体制和秩序的捍卫者们，从违背真理的谬误中获取好处，而只要他们的臣民相信那种违背真

理的谬误，只要他们自己并不从那种违背真理的谬误出发来采取行动，他们就可以从那种违背真理的谬误中获取好处；他们同样也会从马基雅维里那里获得教益，因为他们可以从他那里学到他们所必须赖以采取行动的整个真理，而他们必须不惜一切代价，防止这个真理被传播给公众；他们从马基雅维里那里获得教益，是因为他使得他们在做他们迄今为止所一直在做的事的时候，获得一种道德良知上心安理得的感觉，而他们迄今为止在做这些事的时候，在道德良知方面，则总在或多或少地感到一种内疚不安；他们从他那里学到，应该像契涉雷·鲍其亚那样来考
284 虑问题，契涉雷·鲍其亚，同样也是旧的体制和秩序的受益者，但是他诉诸新的体制，或者诉诸一种新的精神，对旧的秩序，作出了革新。如果不采用这个说法，我们就抑或必须说，任何一种善，无论多么优异伟大，都不可能是不加限定条件的绝对的善，而这个说法，就是马基雅维里事实上所采用的说法。[34]

从政治意义上去理解的共同福祉，是带有瑕疵缺憾的共同福祉，这并不仅仅是因为，它作为共同福祉，与纯粹的共同福祉本身相比，即与真理相比，在品第方面较低。由政治上的共同福祉所构成的那些好的事物，或者政治上的共同福祉所保护的或所带来的那些好的事物，与其它好的事物很难彼此投契共处，这些其它好的事物，其所具有的“共同”属性，甚至尚且不如政治上的共同福祉，但是它们为人们所带来的快感，在欢娱惬意、绚烂多姿、强烈满足等等方面，则毫不逊色。不宁惟是，这种满足感，与尊严荣耀相对比，更易于为有些人所企及享有。对于共同福

[34] 《君主论》，第6章(19)，第7章(26)，第15章(48)；《李维史论》，第1篇，“前言”(89)，第58章(217)；第3篇，第2章(333)，第27章(404)。参看本书上文第242—244页，以及本章上文注⑬及注[illegible]。

祉的这种补充，与共同福祉相比，在品第方面处于同等地位，即处于低于真理的等级；而构成了马基雅维里所著喜剧《曼陀罗花》的主题的，正是对于共同福祉的这种补充。该剧卷首的复调序歌，赞美了仙女们与牧人们幽隐闲散的田园生活，就是说，赞美了他们远避政治的生活。喜剧的主人公卡利马科，就过着这种与政治无涉的生活。他出生于佛罗伦萨，童年被送到巴黎，在那里他客居多年，无忧无虑，宁静安逸，与世无争，与物无忤；他的福祉，与他的祖国的存亡安危，毫无牵涉。这是因为，他之所以长期留居巴黎，首要原因就是由于意大利国破家亡，民不堪命，而这种疮痍满目的局面，则正是法兰西国王对意大利的入侵所造成的。他的返回祖国，不是因为那是他的祖国，也不是因为祖国需要他的帮助，而是因为他从一位卡米洛那里获悉，最让他倾心爱慕的窈窕淑女，恰好就住在佛罗伦萨。他销魂夺魄，寤寐求之，以致将意大利的情势，烽火连天也罢，偃旗息鼓也罢，俱已置之度外；致使他舍死忘生、奋不顾身的，不是对于共同福祉的悬念，也不是对于尊严荣耀的渴望，而是对于一个女子的望眼欲穿，一往情深。卢克雷齐亚，乃大家闺秀，有夫之妇；她看起来似乎心如古井，完全无机可乘。一厢情愿的主人公，沮丧绝望，几至万念俱灰。他必须作出抉择，要么断却情缘，一死了之，要么铤而走险，不择手段，赢得卢克雷齐亚。他遂诉诸设置一连串的欺诈骗局，终至得手，挽救了自己。卢克雷齐亚丈夫的名字，提醒我们想起一位德才兼备、名重一时的将军，而他却是一个懵懂浑噩、愚不可及的法官，他竟然期盼妻子与他人幽会。这当然尚且不足以使得卢克雷齐亚，怦然心动，不安于室。于是事成所需要的，就是一个教士的鼎力相助，这个教士被主人公说动，是由 285
于他面临一个抉择，要么伤天害理，引诱一个良家女子失节堕落，要么因小失大，无法得到用于慈善施舍的金钱：多数人的福

祉，比一个人的名节更为重要。这个教士向卢克雷齐亚指出基督教《圣经》中罗得的女儿们的那个例证，那两个女儿考虑到确保人类传宗接代这个显而易见的必然性，与其父怀了孩子；共同福祉的要求，要优先于道德法则的要求。向共同福祉所发出的这个诉求，其实是为了确保主人公满足私欲而发出的。卢克雷齐亚的情人的这个案例，与僭主暴君的情势处境，严格呼应，并行不悖。《曼陀罗花》所赞颂的爱情禁果的胜利，与希冀压迫、希冀统治的欲念禁区的突破，严格呼应，并行不悖。这两个案例所鼓吹的，都是与自然目的（生育繁衍和共同福祉）相割裂的强烈快感满足。在这两个案例里，都是必然性在使得人们"行为正确"，在使得他们凭借审慎斟酌，凭借意志力量，去攫取他们所觊觎的事物。存在于国家事务和恋爱事件之间的区别，与存在于庄严凝重与轻佻戏谑之间的区别彼此呼应，而这两种截然相反的素质之间的交替转换，或者毋宁说，这两种截然相反的素质之间的结合统一，就构成了自然所为我们安排的生活。我们推测，按照马基雅维里的看法，庄严凝重与轻佻戏谑之间的结合统一，是凭借对于真理的追求来实现的，或者是凭借对于一种善的追求来实现的，与这种善相对比，无论是庄严凝重，还是轻佻戏谑，都既不具有更多的共同属性，同时又不具有更多的私人属性。[200]

假如我们没有理解错的话，论者普遍承认，马基雅维里对于道德的至高无上地位所作的质疑，是以共同福祉的需要为出发点的，或者是以祖国的需要为出发点的。这一点并不是偶然的。这里的原因，并不在于马基雅维里彰明较著，指出了存在于道德的要求与祖国的要求之间的紧张态势，因为在他的学说中，还存在着其它的因素，那些因素，其彰明较著的程度，丝毫并不逊色，然而

[200] 比较1513年12月10日致弗朗西斯科·维托里的信，与本书上文第241页。

它们却没有获得普遍的承认。这里的原因毋宁在于,以爱国主义的名义去对道德发出质疑,可以显得貌似庄严凝重,而援引其它依据去对道德发出质疑,则面对公众,难以辩解论证,难登大雅之堂。

有些人会认为,《曼陀罗花》不过是一部无关宏旨的次要作品,它所从属的那个部类,与严肃思想所属的部类毫无关联,而如果我们将《曼陀罗花》索性不予重视的话,如果我们将我们的注意力,完全集中在各自以自己所特有的方式包含了马基雅维里所知晓的一切的那两部书身上的话,那么,我们所被迫不能不摹拟再现的那些隐晦朦胧之处,就其实是可能予以避免的了。读者将会观察到,我们为了援用这部喜剧起见,业已奠定了一个 286
恰当稳妥的基础,而这部喜剧,无论看起来如何不妥,却并不比《君主论》和《李维史论》更为不妥。马基雅维里宣称,他从来都是在被自然期愿欲望所驱策,去为人人带来裨益,而这部喜剧的剧情,则与他的这个说法相吻合。然而,如果致力于共同福祉的欲望,在马基雅维里那里,属于自然欲望的话,那么我们就有理由期待,这个欲望按照自然,尽管程度不同,然而对于所有的人们,都会产生同样的作用。这个期待,无法在马基雅维里的学说中获得验证支持。那么,马基雅维里的自然欲望所蕴涵的"事实上的真理",究竟是什么呢?既然致力于共同福祉的欲望,意图在于为所有的人们带来裨益,那么,它就必然应该同时也为马基雅维里的个人利益带来好处。他的指望是,他所取得的成就,应该收到报答酬劳。这个报答酬劳,可能不是别的,就是称颂赞美。他所可能指望得到的称颂赞美,其评价的高度,程度的热烈,必然远远不如人们赋予各种宗教的奠基者与王国或共和国的缔造者的那种称颂赞美。称颂赞美,与尊严与荣耀相类似。在这三件事物中,荣耀的等级最高,它构成终极的目标。由此我

们就可以看到，对于马基雅维里的论证的某个层次来说至关重要的一个问题，马基雅维里自己，必定会是如何回答的。如果人们必须通过法律，来被造就成为好人并且被维持在这种好的状态的话，如果这一点正是法律的功能作用所在的话，那么原始的立法者们或原始的奠基者们，就必定都是坏人，这群坏人，要迫使他们的同胞，迫使他们的子孙后代，成为好人并且维持在这种好的状态。世间只存在着一种利己私欲，能够诱使人们，竟然对于遥遥无期、千秋万代的福祉，如此忧心如焚，如此牵肠挂肚，这种利己私欲，就是对于永恒不朽的荣耀所怀有的激情欲望。渴求获得这种荣耀的欲望，构成了善恶之间的连接环节，这是因为，尽管这种欲望，就其自身而言是利己自私的，然而，除非通过在最大的程度上造福于他人的途径，否则它就是无法得到满足的。对于永恒荣耀的欲望，之所以是最高的欲望，是因为它是最高的自然德行的必然伴随物。它是具备最高自然德行的人们所怀有的惟一欲望。它将人们，从对于舒适、财富、荣誉等琐碎事物的欲望之中解脱出来，同时也将他们从死亡恐惧之中解脱出来。然而，鉴于荣耀的业绩，需要假以时日，需要长期准备，因此渴望最高荣耀的人，就必须在实行这种准备的同时，对于他自己的安全，他自己的生计，以及他自己的宁静，予以牵挂悬念。对
287 于荣耀的欲望与对于现实功利的欲望之间，并非永远界限分明，所以，马基雅维里就可以将"武力"与"荣耀"，每每当做同义词来交替使用。在权势者作为权势者的案例那里，有用的事物与荣耀的事物，彼此吻合统一：所谓荣耀的事物，就是这样一种事物，它对于那些具备力量、具备审慎、具备勇气的人来说，构成善的事物。鉴于没有任何人能够做到绝对强大有力，因此在尊严荣耀与现实功利之间，就难免产生冲突。一俟这种冲突真的发生，慷慨宽宏或者高傲自尊的品质，往往就会倾向于宁愿去选择前

者，但是那些并不享有自由但却自以为享有自由的人们，同样也会倾向于这样做。审慎的斟酌，向君主们和共和国们发出指令，现实功利的考虑，应该优先于尊严或荣耀的考虑，或者说，真正的慷慨宽宏要求我们，要懂得逆来顺受，忍辱负重。一个审慎的军事酋领，面对事不可为的危局，宁可效命疆场，光荣战败，也不愿弃阵逃生，然而即便如此，他心中其实盘算的，依然是万一否极泰来，因祸得福，他仍然可能转危为安，转败为胜。一个国家的幕府策士，要顾虑到他的忠告建议可能不会得到采纳，结果他的君主或他的祖国，遂可能因而覆灭，而在这个案例中起着决定性作用的惟一考虑，只可能说是对于荣耀的盘算；他从中所将要获得的，不会是别的，只将会是“巨大的声誉荣耀”。[206] 纯粹的荣耀，会不会仅仅为孱弱无力的阶层所特有？人们将最高的荣耀，授予他们确信为他们带来过最大裨益的那些人，因而授予他们视为智慧卓越、德行出众的那些人。然而荣耀，并不仅仅属于施惠者们。鉴于所有的人们都追逐财富或荣耀，因此，只要人们善于攫取财富或荣耀，他们就都会受到称颂赞美，而无论这种成功，有益于还是有害于称颂赞美他们的那些人；鉴于所有的人们，按照自然天性，都热衷于“攫取”，因此他们按照自然天性，就对善于攫取与拙于攫取，特别敏感关注，或者对德行才干与懦弱

---

[206] 《李维史论》，第1篇，“前言”(89，90)，第2章(100)，第10章卷首与卷尾，第38章(179)，第58章(219)；第2篇，第2章(237—238)，第13章卷尾，第23章(297—298)，第26章(309)，第27章(311)，第28章(313)，第30章(318)，第33章(325)；第3篇，第2章(332，333)，第10章(367—368)，第21章(389)，第35章(423)，第41章；比较第2篇第10章(258)、与《论战争艺术》之第4篇(546—547)、第6篇(585—586)及第7篇(612)；《君主论》第25章(79)；意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第538—539页；1513年12月10日致弗朗西斯科·维托里的信。参看托马斯·阿奎那：《神学大全》，第2篇，2q 132.a.4.ad2。参看本书上文第281—282页

无能，特别敏感关注，他们就会情不自禁，以某种方式，将他们的
感受表达出来。但是，绝大多数的人们，对于德行才干的判断能
力很差，特别是对于德行才干的各种高级形式，判断能力很差。
他们以成败论英雄，他们钦羡那些只不过运气特别好或者只不
过灵巧狡黠的人们。他们为强势力量所震慑，对于他们产生作
用的，是表面现象，而不是事实真相；给他们留下不可磨灭的印
象的，是光怪陆离，洋洋大观，而不是实实在在，厚重牢固；他们
青睐喜爱一些人，然而对于这些人的智慧，却其实并不感兴趣。
譬如，使他们感到印象更为深刻的，是曼利乌斯·托尔夸特斯杀
死自己的儿子，而不是朱尼纽斯·布鲁图斯在冒充模仿愚蠢行为
时所表现出来的智慧。对于荣耀所抱有的这类粗陋庸俗的虚妄
幻觉，以最说明问题的方式，表现在对奠基者个人所给予的粗陋
庸俗的尊崇膜拜之中，即表现在对于一个事实的粗陋庸俗的视
而不见，这个事实就是，在任何一个生机勃勃的社会中，奠基行
288 为，都可以说是一种持续不断的行为。最高的荣耀，归于年湮代
远的古人，这些古人，被粗陋庸俗地认为，是整个人类莫大的恩
赐者，而在事实上，这些古人充其量只不过是流毒最深远、最严
重的错误的始作俑者，而且，他们其实完全可能只不过是那些错
误的有案可稽的始作俑者而已。真正永恒不朽的荣耀所要求的
是，向这种荣耀发出诉求的那个人，或者别人为他发出这个诉求
的那个人，本人要现身在场，要永垂不朽，与后人直接见面；真正
永恒不朽的荣耀，必然要保留给最为优异的艺术家们或最为优

异的作者们。[240] 最高的荣耀，属于无比重要的真理的发现者，这种真理，牵涉人与社会，涉及符合自然的新的体制和秩序。这个发现者完全有理由宣称，他所具备的德行，比所有的人们都更为优越，他是所有的人们莫大的恩赐者。他完全有理由发出诉求，宣称自己应该享有一般而言只授予或多或少带有神秘莫测色彩的奠基者们的那种荣耀。他不是从理论的角度来看待社会的，他毋宁说是作为奠基者们的导师，从奠基者的视角来看待社会的。渴求得到最高荣耀的欲望，构成了对于共同福祉的自然欲望之中所蕴涵的事实上的真理，并且在激励着对于这种真理的追求，这种欲望所要求的是，对于人类事务所持有的超然物外的姿态，要服从于一种关切介入的特殊姿态，或者要被这种关切介入的姿态所取而代之。奠基者们的导师所持有的视角，是由僭主暴君的视角与共和国的视角所共同构成的。但是，按照这种最高意义来理解的奠基者，既有资格享有目光敏锐的少数人的景仰钦羡、同时也有资格享有大多数人的景仰钦羡，这样的一个奠基者所关怀的，是准备缔造一个最稳固、最幸福、最光荣的社会，而这样的一个社会，必然是一个共和政体的社会，而有鉴于此，他所持有的立场，则就必然带有某种倾斜，去偏袒青睐共和国。他意识到，如果我们将或多或少的拂逆情势所需要的那种处置做法，暂且撇开不谈的话，那么作为一个原则而言，能够找到以政治为己任的人们所可能找到的那种最高荣耀的人们，就恰恰是构成共和国领袖集团的那些具备最优异禀赋的人们；尽

[240] 《君主论》，第 3 章(12)，第 18 章(57)，第 25 章(79)；《李维史论》，第 1 篇，第 10 章(122—123)，第 25 章卷首，第 27 章(158)，第 53 章，第 58 章(218)；第 3 篇，第 2 章卷首，第 34 章，第 35 章(422)，第 49 章(443)；《佛罗伦萨史》，"前言"；意大利文版《马基雅维里著作》，第二部分，第 538 页。参看本书上文第 274 页(塞普丁缪斯·塞威勒斯)，以及第 44 页和第 136 页。

管卡米卢斯曾经一度被罗马平民所放逐，但是“他终其一生，始终被尊为君主，受到人们的崇尚膜拜”。[@]

马基雅维里先在僭主暴政与共和国之间的抵触冲突中采取中立立场，然后转而采取倾向于共和政体的立场，他先称许利己自私，然后转而赞同对于共同福祉的奉献，或者说，他先首肯邪恶，然后转而赞同善，而他在实行这种过渡转换时所采用的方式，则使得我们回想起柏拉图的《理想国》的对话情节。在《理想国》第1篇中，色拉斜马库斯对于公平正义发出质疑，就是说，他提出一个问题，正义究竟是否真是好事。格拉孔与阿德曼图斯，
289 为这里的论证感到困惑迷茫，他们两个人，至少对于苏格拉底针对色拉斜马库斯的论断所给予的初步反驳，感到大为不满，完全无法接受。在格拉孔与阿德曼图斯重申了色拉斜马库斯的论点之后，苏格拉底并没有立即作出直接的反驳。他实际上所做的，是使用语言作为材料，开始构筑一个城邦，我们抑或说，是引导格拉孔与阿德曼图斯使用语言的材料，来构筑一个城邦。在那个语言对话中，他以一种方式，来对正义的问题加以处理，宛如当时业已受到严重质疑的正义之善，是理所当然、不言而喻的事。他这样做所怀有的用意，究竟是什么呢？关于非正义其实是好事的这个论断，其意图是在说明，对于最优异的人们来说，僭主暴君的生活，就是最好的生活，这是因为，产生于权威或者产生于荣耀的快感和满足，就是等级最高的快感和满足，或者就是包罗万象、囊括一切的快感和满足。苏格拉底向他的年轻同伴们建议，他们应该共同来缔造构筑一个城邦，而通过提出这个建议，他其实是在从僭主暴君琐碎藐小的终极目标着手，去向奠基者宏伟壮丽的终极目标发出诉求：一个僭主暴君，只不过是在

[@] 《李维史论》，第1篇，第29章（161）。参看本书上文第253页。

对一个业已存在的城邦加以使用，他所享有的尊严荣耀，与奠基者所享有的尊严荣耀相对比，特别是与最好的城邦的奠基者所享有的尊严荣耀相对比，必然要显得猥琐貌小，相形见绌。然而奠基者，必须鞠躬尽瘁，必须献身于他的城邦的福祉；他别无选择，被迫必须赋予共同福祉以切身的关怀，或者说他别无选择，必须对于正义予以伸张发扬。看起来，渴求获得荣耀的欲望，似乎构成了一种激情，这种激情，如果将其规模加以扩大，就能够脱胎换骨，将僭主暴政的热衷者（更不要说私欲享乐的热衷者），改造成为公平正义的热衷者。事实证明，在柏拉图的《理想国》中，这个转换过渡，只是在为从邪恶到善的真正皈依作出铺垫，而这个真正的皈依，则如果还没有构成哲学本身的话，也意味着朝向哲学的方向转换过渡；这个真正皈依的实现，是凭借着对于全部政治事务带有的本质意义上的局限性所持有的理解把握来造成的。在马基雅维里那里，人凭借对荣耀的欲望所经历的转换改造，似乎就已经构成了这个皈依的全部过程；下一个更高阶段的真正皈依，似乎被他忘却了。然而这个结论，无法解释马基雅维里对关于荣耀的虚妄幻觉与政治事务的局限性所具有的清澈洞察。不朽的荣耀，是不可能实现的，据称的所谓不朽荣耀，取决于偶然机遇。因此，将荣耀视为至高无上的善，意味着否定幸福的可能性。这个原因可以解释，马基雅维里为什么将庄严凝重与轻佻戏谑之间的交替转换，视为好的生活或者按照自然安排的生活的源泉：它介于两者之间，一方面，是对一种满足或欢娱的期待，这种满足或欢娱，永远只会发生在未来，并且在本质上只可能发生在未来，另一方面，是对眼前所拥有的快感的享受。但是，正如我们以上所指出的，他实际上有所超越，他并没有停留在政治上的福祉与感官上的声色快感既互相冲突又互相补充的这个层面上。与最优异的军事酋领、士兵或情侣不同，最 290

优异的人，通过掌握关于"世界"的知识，来获得充分的满足，来获得对抗偶然机遇的免疫能力。[209] 这种知识对一个人，潜移默化，循序渐进，从而在他心中，唤起一种人道精神，而与之俱来的，是对于大多数人们所怀有的某种蔑视。鉴于共和国自身，比君主国更为适宜于人道精神的生存，于是这个人的心中，就滋养出一种对于共和国的偏爱青睐态度。如果我们依然有理由认为，庄严凝重与轻佻戏谑之间的交替转换，甚至在这种最高的层面上，也是符合自然的安排的，那么我们就必须说，庄严凝重与关于真理的知识，属于同一个部类，而轻佻戏谑，则在真理的传送交流过程中，酝酿活动，发挥作用。如果一个人，作为奠基者的导师或君主的导师，发现了所谓"世界"的真谛，那么这同一个人，就会发蒙启蔽，诲人不倦，将这个真谛，传授给年轻的一代。作为前者，他是半人半兽，或者说，他在人道精神与非人的兽性之间变通转换。作为后者，他时而庄严凝重，时而轻佻戏谑。因为作为后者，他是窃火者，他用微言大义，真理之火，照亮了太阳的光芒所无法照亮的事物。知识与知识的传授之间的结合统一，也可以用人与马之间的结合统一来加以比喻，尽管这并不是一个半人半马的怪物。

马基雅维里宣称，他披荆斩棘，独辟蹊径，走了一条前人所从未走过的道路，从而发现了新的体制和秩序。他所作的发现，凝聚在一个原理之中，那就是，我们为我们自己定位取向，必须要以人们实际上如何生活为原则，而不是以人们应该如何生活为原则，换言之，我们必须对于人类的邪恶本性，予以妥善充分

[209] 比较《李维史论》第 3 篇第 31 章卷首，与《君主论》第 8 章(28)；《佛罗伦萨史》，第 5 篇，第 1 章卷尾。参看本书上文第 218 页，第 253 页，第 282—283 页。按照托马斯·阿奎那的说法(《神学大全》，第 2 篇，2q. 80. a. 1. ad2.)，所谓人道精神，就是规范我们与低于我们的人们之间的关系的一种德行。参看本书上文第 208 页。

的重视，即必须对于社会的根源，对于社会在政治之前的或低于政治层面的那些根源，予以妥善充分的重视，也就是说，我们必须对于所谓“一个全新的国家的全新的君主”这个提法所表述的那种现象，予以妥善充分的重视；将人类或社会的真实面目暴露出来的，不是人人皆有的自然天性在光天化日之下所展示的那类肉眼能够触及的终极目标，而是深深隐匿在地下的盘根错节，阴暗渊薮。从这个原理推演出来的那个学说，显然与古典政治哲学的学说分庭抗礼，或者说显然与由苏格拉底所开创的那个思想传统分庭抗礼。这个分庭抗礼的局面，充分地体现在一个事实之中，那就是，马基雅维里对于柏拉图、亚里士多德以及政治哲学家西塞罗（更不要说中世纪经院哲学），三缄其口，几乎只字不提。在靠近《李维史论》卷首的地方，他差不多逐字逐句，抄录了历史学家波利比乌的一段哲学论述；但是，我们暂且不论他在任何地方，都没有提到过波利比乌的名字，我们也暂且不论，他对于波利比乌的那段话，其实作出了重大的改动。[209] 鉴于他 291
一直等到全书卷尾，才将他的猛烈抨击，全部释放出来，因此他就不太可能在一部著作的卷首，就充分展露出他分道扬镳，背离这个最为受人尊崇的思想传统时所涉及的广阔规模。对于他来说，古典政治哲学的典型代表，是色诺芬，他提到色诺芬著述的次数，比他提到柏拉图、亚里士多德与西塞罗的次数的总和都更为频繁，比他对于除李维以外的任何作者的提及都更为频繁。在他看来，色诺芬的《居鲁士之教育》，是对于想像中的理想君主的经典表述。[210] 与此同时，在马基雅维里的心目中，色诺芬也是为他质疑想像中的君主，最为接近于铺垫了道路的作者。色诺

[209] 参看本书上文第279—280页。
[210] 参看本书上文第58—59页。

芬的《海罗传》,是一位智者为僭主暴政所提供的经典辩辞,而《居鲁士之教育》,则描述了一个贵族集团,如何能够通过降低道德标准,被改造成为一个统治巨大帝国的绝对君主政体。我们同时还要观察到,色诺芬的《家政论》提出,一个贵族绅士的生财之道,在于对他的土地家产实行稳妥经营,而不在于扩充发展,更不要说工商贸易、惟利是图了,从这个观点出发,这部著作进而建议,应该在某种地产事业之中,实现高贵身份与生财赢利之间的妥协平衡;色诺芬对于所谓"自然的和寻常的攫取欲望",似乎远远地比任何古典作者,都更能默认容纳。但是,马基雅维里只提到了《海罗传》和《居鲁士之教育》,他没有触及《家政论》或者色诺芬涉及苏格拉底的任何其它著作。色诺芬的思想与著述,集中在两个主题上,即居鲁士与苏格拉底。马基雅维里对于居鲁士,予以巨大的关注,而与此同时,他却忘记了苏格拉底。

马基雅维里宣称,他所走的,是一条前人所从未走过的道路,这就是在暗示,他诚然与苏格拉底的思想传统实行了决裂,然而,尽管他在诸多问题上都别无选择,时而赞成苏格拉底的传统,时而赞成与苏格拉底对立的那个传统,他却并没有返回到与苏格拉底对立的那个思想传统那里去。我们已经指出了他的思想与享乐主义之间的亲族关系。但是他确实承认,政治生活具有高度的尊严,因而他与古典政治哲学站在一起,反对古典的享乐主义。对于古典享乐主义来说,尊严与荣耀都是可鄙的;对于马基雅维里来说,从尊严与荣耀那里获得的满足感,是真正的满足,也许是最高形式的满足。我们可以说,对于这种最高形式的满足的条件与背景,古典享乐主义没有给予足够的重视,而将其
292 视为哲学的附带产物。鉴于哲学意味着从观点到知识的升华,而所谓观点则首先是政治观点,因此哲学在本质上,就是与城邦生活相联系的;当它对城邦生活作出超越的时候,它也是以城邦

作为先决前提的;可见,哲学必须关怀城邦,或者说,哲学必须在政治上负有责任。在这个重要的问题上,马基雅维里赞同古典政治哲学的立场,不同意古典享乐主义的看法。[21] 特别就伊壁鸠鲁学派而言,这个学派主张说,幸福的先决前提,在于具备道德德行,抵制道德邪玷;它对于所谓"攫取",怀有与古典政治哲学同样深刻的不信任。据认为,马基雅维里的学说,使我们回想起所谓"智者派"的学说。如果我们从现代的各种假设,转向经由亚里士多德验证过的事实的话,那么,智者派的政治学,就要么与修辞学等同,要么隶属于修辞学;它以某种方式所关注的,是通过搜集佚失的各种著名法典,来传授立法的艺术。[22] 至于柏拉图假口色拉斜马库斯和卡利克勒斯所阐发的那些学说,我们在这里只需要指出,柏拉图笔下的这些人物,其结束分析论证的终点,恰好是苏格拉底和马基雅维里所共同开始分析论证的起点;这类学说的始作俑者们,甚至连统治状态与奴役状态之间的本质关联,或者说私人瑕疵与公众裨益之间的本质关联,都没有理解掌握住,因为他们观察政治事务所使用的那种视角,是城邦的利用者的视角,而不是城邦的奠基者的视角。另外一些当代读者,从马基雅维里的学说,联想到了修昔底德;他们在这两个作者的身上,看到了共同的所谓"现实主义",就是说,看到了对于神明力量的共同否认,或者对于正义力量的共同否认,以及对于严酷的必然性的共同敏感,与对于难以捉摸的偶然机遇的共同敏感。然而,修昔底德从来都没有质疑过高贵品第针对猥琐品第所拥有的内在优势,[23] 这种内在的优势,特别在高贵者

---

[21] 关于亚里斯提卜(参看本书上文第224),见色诺芬:《回忆苏格拉底》,第2篇,第1节。

[22] 亚里士多德:《尼柯马奇伦理学》,1181a12—17

[23] 参看《李维史论》,第3篇,第41章。

被猥琐者所毁灭的时刻，尤其会焕发出夺目的异彩。因此修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》，遂在读者的心灵之中，激发出一种悲哀，而马基雅维里的著述，则从来都没有唤起过这种悲哀。在马基雅维里那里，我们可以找到诙谐喜剧，找到嘲讽，找到挖苦，但是我们绝对找不到任何可以触发悲剧情结的成分。整个人类的一半，停留在他的思想之外。马基雅维里之所以不蕴涵悲剧，是因为他根本不具备任何关于"普通"事物的神圣感。契沙雷·鲍其亚的下场也罢，曼利乌斯·卡皮托利诺斯的下场也罢，都不是悲剧性质的，马基雅维里也没有将他们的命运，理解为具有悲剧性质的命运；他们之所以以失败告终，只是因为偶然机遇在同他们作对，时代在同他们作对。一般而言的偶然机遇，是能够予以征服的；人，才是命运的主宰。

现代的历史学家，占有大量史料，这些史料难免肤浅，因此
293 很容易附会挪用；结果他就受到诱惑，跃跃欲试，要比他所研究的古人，表现得更为高明。在他试图对这些古人与他们的前人之间的关系作出判断的时候，情况尤其是如此。有鉴于此，我们就要重申，马基雅维里倚重于色诺芬，甚于他倚重于任何其他作者。我们可以认为，他是从色诺芬所提出的某些观察或看法入手，对它们作出了深入的思考，而在与此同时，他则扬弃了这些观察看法所构成的那个上下文整体。他用这种方式所构筑的这个新异学说，不能被描述为给予对外政策以应有重视的第一个政治学说，或者不能被描述为认识到对外政策的首要意义的第一个政治学说。他对于帝国政策或者所谓"强权政治"所作的阐发，比此前或者此后的任何思想家，都更为清晰明确。但是，使得他能够这样做的那个原则，却均等地同样适用于对内政策问题；按照他的看法，掠夺攫取，竞争冲突，构成了关于人类的根本

事实。[249] 我们同样也无法接受一个论断，这个论断认为，他是认识到传统学说对僭主暴政的谴责据称所带有的狭隘性质的第一个人。马基雅维里对于亚里士多德就保存僭主暴政的手段所说过的话，有些时候予以采纳，这个事实，的确证实了而不是反驳了上述这个论断；这是因为，一俟我们对这里的上下文关系加以考虑，我们就会看到，亚里士多德将僭主暴政，作为一个异常庞大可怕、极为凶残邪恶的畸形怪物来加以处理，而马基雅维里，则宁愿将僭主暴政，视为对于社会本身的奠基，具有不可或缺的本质意义。在这个问题上，如同在带有相同性质的其它问题上一样，马基雅维里所更为接近的，是柏拉图，而不是亚里士多德。柏拉图毫不踌躇，让他笔下好的社会的奠基者提出要求，即让具备智慧的立法者提出要求，说他需要拥有一个暴君的支持。然而，柏拉图是假口一个匿名的陌生人来提出这个要求的，而且，甚至连这个匿名的陌生人，也主要是以当时并不在场的另一个匿名立法者的名义提出这个要求的；即使我们无视这些事实，我们也依然必须指出，柏拉图关于暴君的这个要求，仅仅是作为具备智慧、具备德行的立法者的一个助手或一个工具来提出的。换句话说，柏拉图所陈述的，是筹备一个能够实践道德德行的共和国，是在这个事业中需要一个暴君，而在作出这个陈述的时候，他煞费苦心，刻意行使了极大的谨慎。而另一方面，我们可以说，马基雅维里在论证一个暴君对于筹备共和国所具有的必要性的时候，他心目中所考虑的是，共和国德行将在其中占据关键的地位。[250] 他甚至索性抛弃限制性条件，直接为僭主暴政论

[249] 《君主论》，第3章(12)；《李维史论》，第2篇，第2章(239)；第3篇，第11章，第30章(409)。

[250] 《李维史论》，第1篇，第18章，第55章；第3篇，第26章(参看本章上文注095)。柏拉图：《法律篇》，709D10—710B2，711A6—7，735D2—E5；参看690A1—C4

证张目。然而，使得他能够这样做的，并不是由于他对于政治现象本身作出了比古典学说更为透彻、更为全面的分析，而是由于他对于道德德行所作出的毁灭性分析，或者说，是由于我们可以称为他对于人类的掠夺攫取天性所给予的释放。马基雅维里
294 对于“所有的作者们”的最为着重强调的抨击，其矛头所向，并不是针对传统学说对于僭主暴政的谴责，而是针对传统学说对于大众的蔑视。[76] 这一点可以使我们倾向于相信，他就是始作俑者，就是开创了民主思想传统的那个哲学家；于是，古典政治哲学所带有的令人无法否认的不民主特征，就似乎在某种程度上，可能为马基雅维里的反叛，提供辩解依据，而他的这个反叛，通过卢梭和斯宾诺莎，导致了民主理论本身的最终形成。但是，如同在僭主暴政问题那里一样，我们在这里必须注意到，发生于判断方面的变化，只不过是一个包罗万象的全面论证的一个组成部分，这个全面论证的意图，是将道德对于社会带有本质意义的倚赖，揭露出来；揭下古典学说据称具有的贵族特征的面纱，暴露出它的寡头统治面目，必然将会导致对于普通民众，作出稍许更为有利的判断；揭下拥有道德身份的人们的统治的面纱，构成了对于道德的价值所作的毁灭性分析的一个组成部分。这个毁灭性分析所造成的结果，可以作出如下表述。道德德行为社会所希冀，为社会所要求，它倚赖于社会，因此听凭社会的主要需求所支配。它并不意味着人的灵魂的恰当秩序构成。它不具有除了社会的需要之外的任何其它源泉；它不具有为人的心灵所

76 《李维史论》，第1篇，第58章。同时参看《李维史论》第3篇第13章针对李维为民众所作的辩护，以及第3篇第15章卷首对于李维笔下的一个故事（《罗马史》，第4篇，31.3—4）所作的相应改动。比较第1篇第49章卷首及卷尾，与李维的《罗马史》第4篇4.1—4及35.5—9所记载的平民的演说。参看本书上文第127—132页。

需要的第二个更高等级的源泉。马基雅维里设置了一种讽刺嘲弄，然而超越他的这个讽刺嘲弄而具有讽刺意味的是，他对于人的灵魂所保持的缄默，恰恰完美无瑕地揭示出他的学说不蕴涵灵魂的这个特征：他之所以对于灵魂保持沉默，是因为如同他忘却了悲剧，忘却了苏格拉底一样，他同样业已将灵魂忘却。这一点具有讽刺意味，正如他对于哲学保持了相当的沉默，同样也具有讽刺意味。

我们否认马基雅维里的思想之中含有哲学存在，而为了确保这个否认，没有造成错误起见，我们只需要记取他就一个连带关系所作的提示，即已经足够，这个连带关系，一方面，是所谓"最为优异的人物"对于命运所拥有的优势，另一方面，是这个人物对于所谓"世界"所具备的知识。[26] 尽管如此，正如我们本书的这个表述所不可能不说明的，我们依然有理由认为，哲学与哲学的身份地位，不仅在马基雅维里所传授的学说中变得模糊暗淡，而且在马基雅维里的思想中，同样也变得模糊暗淡。道德德行，是社会的带有条件限制的要求，这一点对他来说，与关于道德德行是哲学的要求或者人的内心生活的要求的看法相对比，无可比拟地更为清晰明确。后果遂在于，他无法对于他自己的所作所为，提供一个清晰的阐述说明。他身上最为卓越的那个方面，如果放到他自己对于人类自然本性所持有的那种狭隘观点的基础之上来加以考察的话，就无法得到应有的评价认识。甚至连他所谈到的庄严凝重与轻佻戏谑之间的结合统一，看起来似乎也是柏拉图关于严肃与嬉戏之间的结合统一所说过的话的一种昏暗朦胧的反映。马基雅维里涉及两个重大的主题，即 295

[26] 同时参看《卡斯特鲁齐奥·卡斯特拉卡尼传记》对于第欧根尼·拉尔修的踪迹"的模仿（参看本书上文第224—225页）

尊严荣耀与爱的快感；古典喜剧诗人阿里斯托芬涉及三个重大的主题，即正义、爱的快感与智者（譬如，欧里庇得斯和苏格拉底）；智慧对于马基雅维里来说，不是一个重大的主题，这是因为，正义对于他来说，不是一个重大的主题。优异品第的稳定性，或者说，关于“世界”的知识的坚实牢固，泰然平静的坚实牢固，意志力量的坚实牢固，以及审慎德行的坚实牢固，与全部人类事物和全部自然事物的形形色色、无常易变、不可端倪，如何能够和谐共处，对于这个问题，他没有给予阐述说明；他所作的论证，似乎既需要一个从道德德行到道德邪恶的转换运作，又需要一个从优异品第到猥琐品第的转换运作。社会的福祉，既需要人道精神，同时也需要非人的兽性，这个事实向他证明，人道精神并不比与它对立的那个素质更为“符合自然”；他断然否认，人的灵魂中存在着一个秩序构成，他因而也否认，世间存在着一个涉及生活方式或者涉及好的事物的等级结构。这样一来，他关于没有任何善不伴随有它的独特邪恶的断言，其荒诞无稽，就相当于声称，由于上帝不具有它创造的人们所能够企及的那些具体的优异素质，因此，上帝就不可能是一个尽善尽美的存在。[注] 超越政治层面的关怀，在马基雅维里的思想中，比比皆是，应有尽有，无时无刻不在起着作用，然而与此同时，他对于政治事务所作的分析，采取了这样一种方式，宛如这个分析的定位取向，与超越政治层面的关怀无涉，或者宛如超越政治层面的关怀，根本就不存在。而其结果，就是一个庞大骇人的简单化构制，以及最重要的，就是一个外观现象，仿佛他发现了迄今为止完全出人意料的整个新的大陆。然而事实上，马基雅维里并没有揭示出哪怕一个带有任何根本性重要意义的政治现象，它不

[注] 参看本书上文第241—244页，第280页，第282—283页。

是已经为古典思想学说所充分知晓的。他看上去所似乎作出的发现，仅仅不过是那些最重要的事的湮没遗忘的背面：所有的事物，如果在特别昏暗朦胧的光线之下第一次被人看到的话，那么，它们就必然都会显得仿佛现身于新的光明之中。整个地平线的一个规模巨大的节略收缩，在马基雅维里和他的继承者们的眼睛里，俨然别有洞天，气象万千。

我们与其说哲学的身份地位，在马基雅维里的思想中变得模糊暗淡，也许毋宁说哲学的涵义，在他的思想中经历着一种演变。古典学说理解把握道德政治现象所依据借助的，是人类的最高德行或者完美化，是哲学家的生活方式，或者说是冥思苦索的生活方式。和平对于战争所具有的优势，或者说，闲暇自得对于日夜忙碌所具有的优势，反映了冥思苦索的生活对于付诸实践所具有的优势。对于政治问题的各种解决办法，可以使得社会的公民完全满意，然而这些解决办法尚且不够充分，而之所以 296
不够充分，是因为它们使得人们将人类最高程度的完美化，完全遗忘，置于脑后。这个原因可以解释为什么最好的政体构制是如此崇高，以致它是极为不大可能真的企及实现的，或者可以解释为什么，它的企及实现，对于偶然机遇的倚赖是如此之大。哲学在超越着城邦生活，一个城邦的价值分量，归根结底，取决于它对于哲学的虚位以待，崇敬恭候。然而，正如城邦如果不向哲学敞开大门就将无法履行它的职责一样，城邦如果不向哲学关闭大门，就同样也将无法履行它的职责；一个城邦，必然就是柏拉图笔下的那个洞穴。城邦向哲学关闭大门，在这个意义上来理解的城邦，就是哲学意义上的所谓 *demos*「民众」，换句话说，就是作为一个整体的城邦公民，他们不具备尊重哲学的能力，或者说，他们不愿意尊重哲学。在哲学家与这个意义上的城邦公民之间，隔着一道不可逾越的鸿沟：他们各自的终极目标，大相

径庭。这道鸿沟，只有通过一种高贵的修辞雄辩，才可能得以沟通弥合，这种类型的高贵修辞雄辩，我们可以暂且称之为责难性的修辞雄辩，或者惩戒性的修辞雄辩。哲学不具备提供这种修辞雄辩的能力。它所能够做的，充其量不过是为这种修辞雄辩，勾勒描绘出一个大致的外形轮廓。执行这种修辞雄辩的任务，必须留给演说家们或者诗人们去完成。[219] 而马基雅维里所作的那种哲学思索，则总的来说，依然停留在向哲学关闭大门的典型城邦所划定的那种局限范围之内。他放弃更高层面的吁请诉求，全盘接受城邦公民的终极目标，因而他所探索追求的，就是有益于实现那些终极目标的最好手段。[220] 通过他的努力，哲学遂变成健康有益的事业，条件是城邦公民懂得何谓健康有益的涵义，或者可以懂得这个涵义。他所实现了的，是一个具有决定性意义的转变，这个转变的方向，是关于哲学的一个观念。根据这个观念的看法，哲学的目的，在于解除人类的等级状态，或者在于增进人类的力量，或者在于将人类引向一个理性社会，这个理性社会的凝聚纽带或者终极目标，寓于它的每个成员经过启蒙的个人利益，或者在于每个成员舒适安逸的自我保存。柏拉图笔下的那个洞穴，变成了所谓"实体内容"。通过向所有的人们提供他们所希冀的裨益，通过成为所有的人们显而易见的恩赐者，哲学（科学）遂不再可疑，或者不再隔膜疏远。它不再需要修辞雄辩，只有一处例外，即它所带来的好处，为了推销出去起见，依然需要广告宣传；因为人们不可能去想要得到他们所没听说过的东西。我们再来看马基雅维里的著作中所清晰显示的这

[219] 这种高贵的修辞雄辩，不同于柏拉图的《斐德罗斯篇》中所分析的那种修辞雄辩；对于这种高贵修辞雄辩所作的追求，是柏拉图的《高尔吉亚篇》所特有的。试考虑亚里士多德：《形而上学》，1074b1—4。参看本书上文第125—126页。

[220] 柏拉图：《理想国》，493A6—494A7

个新的哲学观念 这个新的哲学定位取向的标准，是人们在现实中如何生活，而不是人们应该如何生活；它对于想像中的共和国和想像中的君主国，采取鄙视态度。它所承认的标准，是“卑贱低下而坚实牢固”的标准。这个标准的象征，是那个野兽形象的人，而不是那个上帝形象的人；它理解把握人类时所使用的， 297
是一种低于人类的视野，而不是一种高于人类的视野。因此在原则上，它为一个好的社会所酝酿的那种方案，就很可能是通过人们的主观努力，来实施完成的，或者说，它的实施完成，远远不像古典学说的“乌托邦”那样，倚赖于偶然机遇；偶然机遇，将被征服，而其途径，不是抛弃对于偶然机遇的好处和感官方面的享乐所怀有的充满激情的热衷关注，而是充分放任这种热衷关注的自由施展。在这个新的意义上来理解的好的社会，千年万载，普天之下，都是可能存在的，因为具备足够头脑才智的人们，有能力凭借审慎明智地运用必要的武力，将最为腐蚀腐化的民众，最为腐蚀腐化的质料，改造成为不腐蚀腐化的民众或质料。鉴于人类按照自然，并没有被赋予任何固定的终极目标，因此人类以其现实状态，就是没有限度地顺从可塑的。这个观点，早在哲学家们开始萌发出所谓“进化”的想法之前，就已经成为不易的定论了。鉴于人类按照自然，并没有被朝着善的方向制导，或者说，鉴于人类只有通过强制手段，才可能成为好人，并且维持在这个好的状态，因此文明教化，或者说致使人们成为好人的那个活动，就必然是人类对于自然所作的反叛；按照一种未经明言的含蓄理解，人类身上的人类特征，实际上存在于自然之外的某个阿基米德支点之上。所谓“唯心主义”的自由哲学，在否定所谓“唯物主义”哲学的那个行动本身之中，就是以这种唯物主义哲学为先决前提的，这个自由哲学，对于唯物主义哲学加以补充，并且赋予它以冠冕堂皇的高尚色彩。能够改造政治物质材料的

那种头脑才智，曾几何时，茅塞顿开，已经在对于改造所有的物质材料，对于征服自然，开始加以思索考虑了。才智才干的符咒魔力，潜移默化，因势利导，而如梦初醒的，最初是少许伟人，然后是整个民族，而最终推而广之，遍及整个人类。然而，在这个宏伟的反叛或解放得以发生之前，旧的体制和秩序对于几乎所有人们内心世界的禁锢束缚，必须予以打破。这种禁锢束缚，凭借正面攻击，是无法打破的，因为此时此刻，一支效忠新的体制和秩序的军队，未曾问世。因此，为了为这支新的军队招募最高指挥官和参谋人才起见，就依然需要有一种最为精致微妙的修辞雄辩。这个新的哲学，从一开始，就对于未来将要发生的征服事业，或者对于征服未来的事业，怀抱着一个憧憬，一个接近于确信无疑或者等同于确信无疑的憧憬。这个憧憬，在期待着一个新的历史纪元，主宰着那个新的历史纪元的，将是真理，真理所主宰的，即使不是所有人们的内心世界，至少也将是对所有人们加以哺育规范的那些制度构制。宣传的作用，是去确保哲学与政治权力之间的重合统一。哲学的作用，是既去履行哲学自身的使命，同时又去履行宗教的使命。在现存既定的一切事物的范围之外发现那个阿基米德支点，或者说，发现一种根本意
298 义上的彻底自由，意味着对现存既定的一切事物实行征服，因此这个发现，必将毁灭存在于哲学家与非哲学家之间的根本界限的自然基础。[29] 我们对马基雅维里的行动所造成的极端性质的后果作出瞻望估价，然而与此同时，我们一定不能忘记一个事实，就是，对马基雅维里个人来说，必然性所占据的统治地位，依

[29] 试以这个观点，比较黑格尔的《欣里希斯宗教哲学引言》（《柏林文集》，霍夫迈斯特尔编，第78—79页），与柏拉图《理想国》中的相应论述。参看本书上文第171—173页，第251—253页。

然是所有各种丰功伟绩不可缺少的条件，尤其依然是他自己取得成就不可缺少的条件：从必然领域到自由领域的过渡或飞跃，必将意味着人类优异品第的根本可能性，归于不光彩的沉沦澌灭。

一段时期以来，曾经激励驱策过马基雅维里，激励驱策过他的那些伟大继承者的那个必然性，日趋强弩之末，逐渐消耗殆尽。今天，他们的事业的剩余力量，已经不再握有他们的敌手强大有力的时候他们所一度曾经握有过的那种真凭实据；现在这个事业，必须完全在它自己的内在优势的基础上，来证明自己，来接受人们的判断评价了。现代人在理解自然的同时，并不比前人具备更大的能力，去逃避模拟仿效自然。在对一个急剧膨胀的宇宙加以模拟仿效的过程中，现代人自己，比以往的任何历史时期，都更加扩张膨胀，因而也就比以往的任何历史时期，都变得更加庸俗浅薄。面对这个光怪陆离、令人瞠目的过程，我们不可能不感到诧异，古典政治哲学究竟有过什么实质上的瑕疵缺陷，以致竟然可能引发出这个现代的冒险事业，引发出这个以符合理性为其初衷的事业。对于这个问题，很多答案在假设认为，现代的这个冒险事业具有它的真理性，而我们对于这些答案，不能予以理睬。古典时期的思想家们，出于几乎所有实践方面的缘故，相当于今天人们所谓的保守主义者。然而，与今天的很多保守主义者形成对照的是，古典思想家们懂得，如果我们不是对发生在技术领域的变革怀抱不信任态度的话，我们就不能对政治领域和社会领域的变革采取不信任态度。所以，他们就不赞同对技术创新予以怂恿鼓励，也许只有一个例外，就是僭主暴政，在那种政体构制之下，技术变革显而易见被认为是称心合意的好事。古典思想家们要求，必须对技术创新施加严格的道德监督和政治监督；何种技术创新应该予以利用，何种技术创新

应该予以压制，必须由好的和明智的城邦来决定。尽管如此，他们依然被迫不能不允许一个至关重要的例外。他们不能不承认，对于涉及战争艺术的技术创新，有必要予以首肯鼓励。面对国家防御方面的必然性或者武力抵抗方面的必然性，他们不能不妥协让步。然而这就意味着，他们被迫不能不承认，由好的和明智的城邦来对技术创新所行使的道德监督和政治监督，必然要受到一个必然性的制约束缚，这个必然性所指的，是对于道德上相对低劣的城邦所采用的做法，必须予以迁就适应，那些城邦对于这种监督，采取轻蔑奚落的态度，因为它们的终极目标，是掠夺攫取，或者是不受约束。换句话说，古典思想家们不能不承
299 认，在一个重要的方面，好的城邦，在为自己制定政策的时候，被迫必须参照坏的城邦的做法作为凭借依据，或者说，坏的城邦将它们所遵从的法则，强加到好的城邦的头上。只有在这一点上，马基雅维里关于善者无以为善、因为恶者众的论断，才可以被证明是有根据的。他有一个夸大其辞的说法，那就是，好的武力是好的法律的必要条件和充足条件，他归根结底有一个做法，那就是，他将最优异的人与最优异的军事首领等量齐观，对于这个说法和这个做法之中所蕴涵的考虑，我们已经作出了概述，而对于这个考虑，我们是承认的和重视的。对涉及战争艺术的技术创新必须予以首肯鼓励，这个认识，暗示了一个困难之处的存在，这个困难之处，是为马基雅维里对古典政治哲学所作的批评提供了某种依据理由的惟一因素。然而，我们可以说，使得古典意义上的好的城邦成为空中楼阁的，并不是技术创新本身，而是为了造成这些技术创新而对于科学所作的利用。从古典思想家们的视角来看，科学本质上是一种理论追求，而对于科学所作的那种利用，则已经被科学所固有的这种本质属性排除了。此外，关于世界上始终在发生着周期性的巨大灾变的观点，事实上已经

可以打消对于技术的过度发展所怀有的忧虑，也已经可以打消关于人类的技术创新可能会变成人类的主宰和毁灭者的忧虑。从这个观点来看，自然界的巨大灾变所显露昭示的，似乎是自然在向人类施予慈悲恩惠。关于自然界的巨大灾变的这个观点，马基雅维里自己就曾经表达过，而最近几个世纪的经验，已经使得这个观点，成为令人难以置信的观点。[33] 看起来我们似乎有必要重温关于自然施惠或者至善至上的观念所赖以衍生的那些根本性的原始经验，以此来对这个观念，重新作出反省思索，从而予以恢复重建。这是因为，诚然，"哲学必须谨防希冀神道设教"，然而与此同时，哲学所做的事，其实必然就是神道设教。

---

[33] 《李维史论》，第2篇，第5章。参看亚里士多德：《尼柯马奇伦理学》，1094a26—b7；《政治学》，自1268b22以始，1331a1—18（参看托马斯·阿奎那：《亚里士多德"政治学"评注》，第7卷，第9篇）；色诺芬：《海罗传》，9，9—10。参看本书正文第2章注

译者后记

利奥·施特劳斯(1899—1973)是20世纪最有影响、同时又最引起争议的政治哲学学者之一。他著述诠释很多,在今天的西方政治理论领域,仍然占有不容忽视的地位。《关于马基雅维里的思考》,属于施特劳斯晚期著作。在围绕文艺复兴时期那位意大利思想家的浩如烟海的诠释辩论中,这本书既被奉为经典圭臬,又被称为"误读的杰作"。已故的芝加哥大学阿伦·布卢姆教授,曾经是施特劳斯的入室弟子,他追缅先师,有一大段话,我们不揣累赘,援引如下:

我最近重读了《关于马基雅维里的思考》,随之意识到,这本书完全不是我们通常所理解的那样的书。假如我们坐下来,像阅读一部普通论著那样来阅读这本书的话,那么它的内容,就会为七重火漆所密封;它所提供给我们的,就会只是少许枯燥无味的一般性结论,宛如无垠沙漠,几点绿洲。然而实际上,这本书所代表着的,是某种生活方式,某种哲理锦囊。首先,我们必须十分精通马基雅维里的原著,并且一卷在手,时刻参阅。其次,一俟我们熟悉了马基雅维里,我们就会看到,假如我们没有十分熟悉李维的原著的话,我们就依然不可能读懂马基雅维里。我们必须首先专攻李维原著,并且试图依照李维的原意,掌握一个对李维的阐释,然后再让马基雅维里为我们指点迷津,以期形成一个马基雅维里主义的李维阐释。随着我们意识到这两种阐释

之间的不同之处，我们就会对马基雅维里所蕴涵的堂奥，有所初步的领略。在这个过程里，我们被迫不得不陷入具体细节之中，必须投入时间，必须深入反思。譬如，马基雅维里谈到汉尼拔的"非人残酷借其它德行"，这个令人瞠目的促狭提法的全部涵义，只有在意识到它其实出自李维的一段话的情况下，才能够充分显现出来；在那段话中，李维探讨了汉尼拔集德行与邪恶于一身的蹊跷现象；按照李维的说法，汉尼拔的主要邪恶，在于他的"非人残酷"。这类引人入胜、深切著明的细节，俯拾即是，不胜枚举，此处并非孤例；那些细节经过整理，就对于各种政治现象，构成了一种具体的而不是抽象的自觉意识。至此我们即会看到，施特劳斯这本书之于马基雅维里著作的关系，就正如马基雅维里著作之于李维著作的关系一样。施特劳斯所承担的任务，其错综复杂，令我们绞尽脑汁，难以承受。这种复杂性，不是来自使人困惑糊涂的意愿，而是现实的写照。我们必须逐渐熟识马基雅维里笔下林林总总的大量人物，布鲁图斯、法比乌斯、大卫、契萨雷·鲍其亚、阿拉贡的斐迪南，诸如此类，并且必须对他们的行为发生兴趣，熟谙他们所代表的问题。我们必须切身关怀他们，就像我们切身关怀一部小说中的人物一样。到了这一步，我们就可以开始认真严肃地进行理念归纳了。不宁惟是，只熟知马基雅维里和李维尚且不够，因为马基雅维里还把我们，指示到色诺芬、塔西佗、西塞罗、基督教《圣经》，以及其他很多作者那里去。我们必须每时每刻停顿下来，参看别的著作，试图剖析别的人物。我们必须环绕着房间踱步，冥思苦索。我们必须备有一枝铅笔，一张纸，列表做图，记录统计。这是一项没有止境的任务，它对于被亚里士多德称为哲学起源的、此前似乎是司空见惯、理所当然的普通事物，持续不断地唤起疑惑，激起惊叹。我们会领悟到，登堂入室，以书籍为友，究竟是什么意思；我们被迫

不得不将书籍，变成我们自己的经验与生活的一部分。我们在施特劳斯的指点下，离开他的这本书，而当我们又返回来的时候，这本书突然之间变得像一部戏剧的终局一样扣人心弦。我们欲要明白，到底是什么，致使我们如此长时间走火入魔；而随着我们被这个激情所驱策，按图索骥，经历了全部过程之后，霎时间，一道神奇魔幻的公式，豁然展现，它拨开云雾，就像太阳的烟霞，普照千岩万壑，洞天福地。存在于这本书的表面现象与它的真实面目之间的距离之大，委实令人叹为观止。它根本就是人生的财富

我们会觉得，这是不是说得有点玄奥了。然而施特劳斯这本书，是为已经熟悉马基雅维里原著的读者写的，而且我们阅读的时候，需要认真仔细，细心钻研，这一点肯定不会错。全书的结论，简单明确，一目了然。施特劳斯在"引言"中，不容置辩，一口咬定：马基雅维里是传授邪恶的魔鬼。这个毁灭性的冷峻结论，可能精当贴切，也可能牵强武断，我们可以接受，也可以不接受；然而问题的核心，不在于该书的结论是什么，而在于作者是如何得出这个结论的。施特劳斯为支持他的结论所作的论证，如同他笔下马基雅维里本人的论证一样，平稳克制，缜密涵蓄；我们必须钩深索隐，力求甚解，不能不重视。

本书英文版于1958年由芝加哥大学出版社首次出版。中译版根据1978年版译出。注释中的版本、年代、页码等，与英文版相同。书中摘自《君主论》的部分引文，参照惠泉的中文译本（海南出版社，1994）；其它英文引文，悉由译者自译。大量意大利文和拉丁文引文，以及少许其它这种的引文，俱按原著英文版译出。有几段引文，无英译，由查尔斯·汤普森·史密斯（Charles Thompson Smith）和大卫·戈尔茨坦（David Goldstein）两位朋友代为译成英文，中文译者谨致谢忱。

中译本错误肯定很多，概由译者负责，希望读者指正。

申　彤

2001 年 12 月 31 日

索　　引

（条目后的页码指原书页码，见本书边码）

Adams, Henry, 亚当斯，亨利，301
Aristippus, 亚里斯提卜，224—225
Aristophanes, 阿里斯托芬，295
Aristotle, 亚里士多德，23，32，59，159，185，208，221—222，224—225，237—238，244，252—253，254，255，258，270，273，290—293
Averroes, 阿威罗伊，202

Bacon, Francis, 培根，弗兰西斯，176
Boccaccio, 薄伽丘，51

Cicero, 西塞罗，95，107，125，290，291

Dante, 但丁，222，224，227，234
Democritus, 德谟克利特，222
Diodorus Siculus, 狄奥多罗斯（西西里的），144
Diogenes the Cynic, 第欧根尼（犬儒学派的），224—225
Diogenes Laertius, 第欧根尼·拉尔修，224

Goethe, 歌德，174—175

Herodian, 希罗狄安，196
Hobbes, 霍布斯，15，55，176，279

Livy, 李维，24，29—30，41，42，48，49，52，88—94，96—115，121—158，160，162—164，170，172，205，206，211，212，213—214，215，228，259，263，275，291
Locke, 洛克，55

Marlowe, 马洛，13
Marxism, 马克思主义，203

Paine, Thomas, 潘恩，托马斯，13，14
Plato, 柏拉图，10，15，59，83，222，224，254，258，269，288—294
Plutarch, 普卢塔克，137
Polybius, 波利比乌，111，134，201，222，180，290—291
Pomponazzo, Pietro, 彭波那齐，皮埃特洛，33

Rousseau，卢梭，26

Sallustrius，萨卢斯特，124，137，167
Savonarola，萨伏那罗拉，18，58，72、92，112，175，183，202
Seneca，塞涅卡，126
Spinoza，斯宾诺莎，26，294

Tacitus，塔西佗，50，124，160—165，168，187，189，195，199
Thucydides，修昔底德，10，264，292
Xenophon，色诺芬，59，78，83，139，161，162，163，291，293